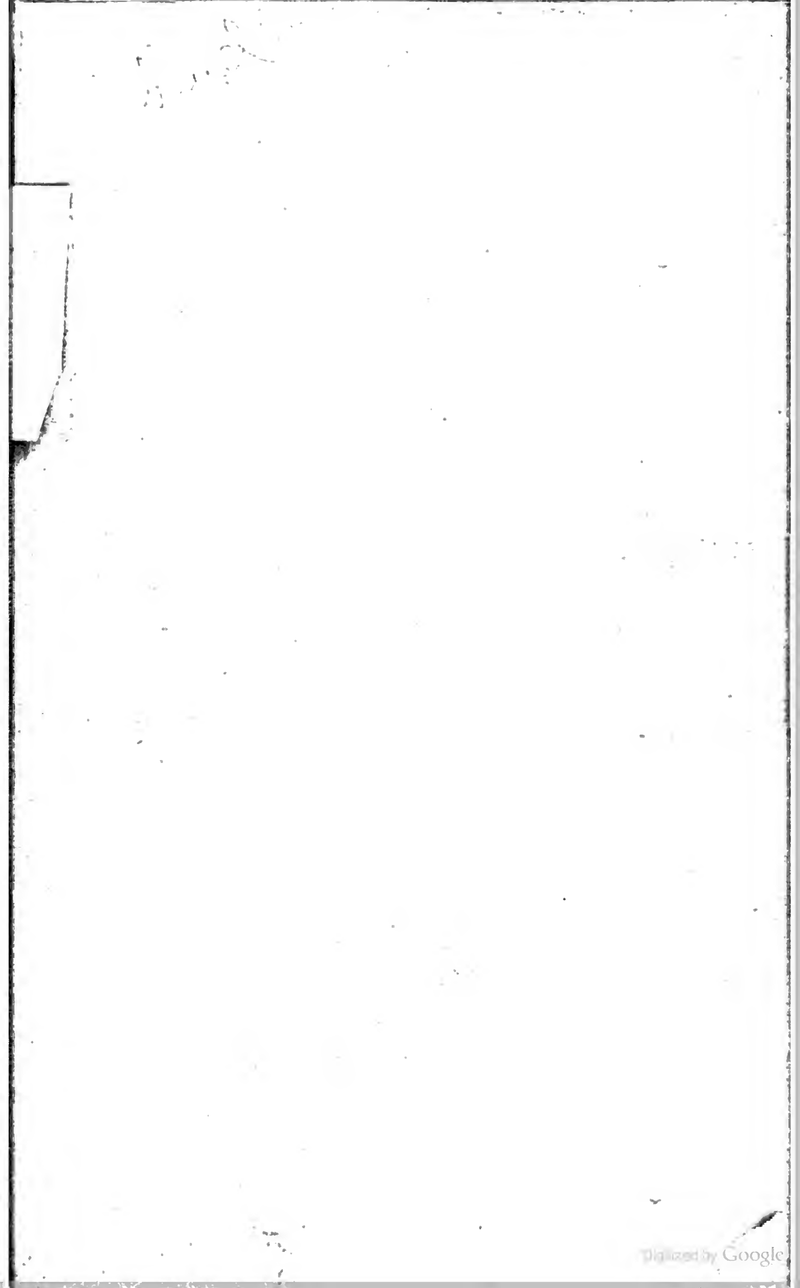
Die philosophie des heiligen Thomas von Aquin

Francisco Zeferino Gonzalez






Dr. Hellersberg
Antiquariat & Verlag G.m.b.H.
Charlottenburg 2

Die Philosophie
des heiligen Thomas von Aquin.

Dargestellt

von

Franz Zephyrinus Gonzalez,

Erzbischof von Sevilla in Spanien, vormals Professor der Philosophie und Theologie zu Manila auf den Philippinen, aus dem Dominikanerorden.

Mit Autorisation des Hochwürdigsten Herrn Verfassers aus dem Spanischen übersetzt

von

C. J. Nolte,

Pfarrer.

Zweiter Band.

Regensburg.

Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.

1885.

Drittes Buch.

Kosmologie.

Erstes Kapitel.

Realer Unterschied zwischen der Welt und Gott.

Wir stehen nunmehr vor dem großen Irrtume; wir haben jetzt den Hauptirrtum vor uns, der in seinem Schoße alle anderen Irrtümer birgt; wir befinden uns „der großen Häresie des neunzehnten Jahrhunderts" gegenüber, oder vielmehr: der Häresie aller Jahrhunderte; denn der **Pantheismus**, auf dessen Feld wir uns jetzt begeben, ist der Inbegriff der ganzen heidnischen Philosophie und des Rationalismus im Gegensatze zum Christentume und seiner Philosophie.

Die allgemeine Formel dieses großen Irrtums läßt sich in folgende Worte fassen: Identificierung der Welt mit Gott. Darum ist der Pantheismus einesteils die Kehrseite der Wahrheit der Philosophie des heiligen Thomas, zugleich aber auch ihr vollständigster Gegensatz, da man in Wahrheit sagen kann, daß die allgemeine Grundformel der thomistischen Philosophie der Gegensatz der pantheistischen Formel ist. Absoluter Unterschied und unendlicher Abstand zwischen Gott und der Welt: dies ist die allgemeine Formel und der herrschende Gedanke in der Philosophie des heiligen Lehrers. Man lese seine Summa contra Gentiles, und man wird erkennen, daß dieses große Werk fast durchgängig nichts anderes als eine herrliche Entwickelung und Anwendung dieser Formel in großartigem Maßstabe

ist; man lese den ersten Teil seiner Summa Theologica, und man wird sehen, daß in ihr derselbe Gedanke herrscht.

Da wir unmöglich die Lehre des heiligen Thomas im Gegensatze zu der des Pantheismus in allen seinen Gestalten, ihrem ganzen Umfange nach wiedergeben können, müssen wir uns darauf beschränken, seine Gedanken gegen dieses System an sich und in seinen vorzüglichsten Konsequenzen kurz zusammenzufassen, um dann später die Idee der Schöpfung ausführlicher zu entwickeln; eine Idee, deren Leugnung den Ursprung und Grundgedanken aller pantheistischen Systeme bildet.

Die Gleichstellung der Welt mit Gott, unter welcher Form immer sie sich zeigen mag, schließt notwendig die Leugnung der menschlichen Vernunft und die Leugnung Gottes selbst ein. Bei Gleichstellung der Welt mit Gott behauptet der Pantheismus das Sein und das Nichtsein zu gleicher Zeit. Die Vernunft und der gesunde Sinn, die Philosophie und die Offenbarung lehren uns gleichmäßig, daß Gott ein notwendiges, unendliches, unabhängiges, unkörperliches, ewiges und unausgedehntes Wesen ist. Die Vernunft und der gesunde Sinn, die Philosophie und die Offenbarung lehren uns, daß die Welt zufällig, endlich, abhängig, körperlich, zeitlich und ausgedehnt ist. Es behauptet somit der Pantheismus bei Annahme der absoluten Substanzeinheit und der realen Identität der Welt mit der Gottheit das Sein und das Nichtsein zu gleicher Zeit; er zerstört also das Princip des Widerspruches und mit ihm die menschliche Vernunft; denn es ist klar, daß diese vom Principe des Widerspruches wie von einer notwendigen Bedingung für ihre Existenz und Entwickelung abhängt. Was ist denn ein der Succession unterworfener Gott, der von der Zeit abhängt und in tausend Umbildungen begriffen ist, wie die Erfahrung dieses uns in der Welt zeigt? Was ist denn ein Gott mit Potentialität, der neue Seinsweisen annehmen kann, wie die Welt sie täglich erfährt? Was ist endlich ein Gott, der in Teile zerlegt werden kann? Denn wenn Gott mit der Welt identisch ist, muß man notwendig seine Teilbarkeit annehmen, wenn man nicht das Dasein der Körper leugnen will. „Gott," sagt der heilige Thomas, „ist das Vollkommenste unter den Wesen. Unmöglich kann ein Körper das Vollkommenste unter den Wesen sein; denn der Körper ist entweder lebendig oder nicht. Es ist klar, daß der lebendige Körper vollkommener ist als der nicht lebende; ferner ist gleichfalls gewiß, daß der lebendige Körper nicht lebt, insofern er Körper ist; denn sonst würde jeder Körper Leben haben. Er muß also notwendig das Leben durch ein anderes Ding haben, wie z. B.

unser Körper durch die Seele lebt. Da nun das, wodurch der Körper lebt, vollkommener ist als der Körper selbst, ist es folglich unmöglich, daß Gott ein Körper sei." —

Nein! die menschliche Vernunft kann solche Ungereimtheiten nicht vertragen. Niemals wird man dem menschlichen Geiste einreden können, es sei ein und dasselbe: die Ursache und die Wirkung, die Aktivität und die Potentialität, die Materie und der Geist, die Freiheit und die Fatalität, das Gute und das Böse, die Wahrheit und der Irrtum; mit einem Worte: das Sein und das Nichtsein. Und doch, wenn es nur Eine Substanz giebt, wenn absolute Identität des Seins vorhanden ist, wenn Alles Gott, und Gott das All ist, wenn Gott die Substanz und den Seinsgrund aller Dinge bildet; muß man notwendig alle diese Abgeschmacktheiten annehmen; denn der Pantheismus ist die Behauptung aller dieser Dinge. Deshalb sehen wir dieses System zuweilen mit schwankendem und unsicherem Schritte zu Werke gehen: es behauptet und leugnet zugleich wieder; es entdeckt in seinem Hintergrunde den Atheismus, und flieht entsetzt vor ihm zurück. Wir sehen es mit sich selbst kämpfen, mit einer Hand aufbauen, mit der anderen Hand niederreißen, das Princip aufstellen, aber seine Konsequenzen verleugnen. Es entdeckt in der Ferne den Skepticismus, wohin es unwiderstehlich mit aller Macht gravitiert; aber die Vernunft kann im Skepticismus nicht ruhig sein; denn der Skepticismus ist der Tod und die Verleugnung der Vernunft.

„Das Princip," sagt der heilige Thomas,[1]) „ist von Natur eher als jenes, dessen Princip es ist. Wir sehen nun, daß das Sein in vielen Naturdingen irgend etwas besitzt, das sein Princip ist; so sagt man von der Form, sie sei das Princip der Existenz; und etwas heißt Agens, das da macht, daß ein Ding actu existiert. Wenn also das göttliche Sein das Sein aller Dinge ist, wird hieraus folgen, daß Gott, der sein Sein selbst ist, irgend eine Ursache habe; er wird folglich kein notwendiges und a se seiendes Wesen sein. . . . Ferner,

---

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 1. cap. 26: Principium naturaliter prius est eo cujus est principium. Esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium; forma enim dicitur esse principium essendi, et similiter agens quod facit aliqua esse actu. Si igitur esse divinum sit esse uniuscujusque rei, sequetur quod Deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam, et sic non erit necesse esse per se. . . . Praeterea, sequetur, quod esse cujuslibet rei fuerit ab aeterno. . . . Si enim Deus est esse omnium, non magis dicetur vere: Lapis est ens, quam: Lapis est Deus.

wenn Gott das Sein aller Dinge ist, muß man notwendig sagen, daß die Existenz aller Dinge ewig ist. . . . Wenn Gott das Sein aller Dinge ist, wird es nicht weniger wahr sein, wenn man sagt: der Stein ist ein ens, als wenn man sagt: der Stein ist Gott." —

Weiterhin widerlegt er die absolute Identität oder Gleichheit zwischen Gott und unserer Seele: eine Identität, welche bekanntlich eine der Hauptmanifestationen des Pantheismus und eine seiner ersten und vorzüglichsten Lehren ist. Er fährt dann fort:[1]) „Alles jenes, woraus irgend etwas gebildet wird, befindet sich in der Potenz zu dem gebildeten Dinge. Da nun aber die Substanz Gottes sich nicht in der Potenz zu irgend einem Dinge befindet, da er notwendig reiner Akt (actus purus) ist, ist es folglich unmöglich, daß die Seele oder jedes andere Wesen aus der göttlichen Substanz gebildet sei."

„Jenes, woraus irgend etwas wird, erfährt irgend eine Art Veränderung oder Bewegung. Da nun aber Gott absolut unbeweglich (immobilis) ist, wie früher bewiesen, ist es folglich unmöglich, daß aus dem Sein Gottes sich etwas bilde oder werde."

„In unserer Seele zeigt sich offenbar eine Veränderung in betreff der Wissenschaft, der Tugend und ihrer Gegensätze. Da nun aber Gott absolut unveränderlich ist, also weder eine wesentliche noch eine accidentelle Veränderung erleiden kann, ist es folglich ein Widerspruch, daß die Seele aus der Substanz Gottes entstanden sei." —

Wir können dem heiligen Lehrer unmöglich in der Bekämpfung des Pantheismus und in der Entwickelung seiner Vernunftschlüsse über diesen Gegenstand folgen; denn wir müßten sonst fast die ganze Summa contra Gentiles und einen großen Teil seiner übrigen Schriften hersetzen. Indessen können wir es uns nicht versagen, seine Worte über den Ursprung und die Ursachen des Pantheismus, wie er sich zu seiner Zeit zeigte, hier anzuführen.[2])

[1]) Ibid. Lib. 2. cap. 85: Omne illud ex quo fit aliquid est in potentia ad id quod fit ex eo. Substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid, quum sit purus actus; impossibile est igitur, quod ex substantia Dei fiat anima vel quodcumque aliud.

Illud ex quo fit aliud, aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, ut supra probatum est; impossibile est igitur, quod ex eo aliquid fieri possit. In anima manifeste apparet variatio secundum scientiam et virtutem et eorum supposita. Deus autem est omnino invariabilis et per se et per accidens; non igitur anima potest esse de divina substantia.

[2]) Ibid. Lib. 1. cap. 26: Huic autem errori quatuor sunt, quae videntur praestitisse fomentum.

„Es giebt vier Ursachen, die dem Anscheine nach diesen Irrtum veranlaßt haben. Die erste Ursache ist die, daß man einige, die als

---

Primum est quarundam auctoritatum intellectus perversus. Invenitur enim a Dionysio dictum: (4. cap. Coel. Hierar.) Esse omnium est supersubstantialis divinitas. Ex quo intelligere voluerunt, ipsum esse formale omnium rerum Deum esse. Non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. Nam si divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed intra omnia: imo aliquid omnium. Cum enim divinitatem super omnia dixit, ostendit secundum naturam suam ab omnibus distinctum et super omnia collocatum. Ex hoc vero quod dixit, quod divinitas est esse omnium, ostendit quod a Deo in omnibus quaedam divini esse similitudo reperitur. Hunc etiam eorum perversum intellectum alibi apertius excludens dixit (in 2. cap. de Divinis Nominibus), quod ipsius Dei neque tactus neque aliqua commixtio est ad alias res, sicut est puncti ad lineam vel figurae sigilli ad ceram.

Secundum, quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus. Quia enim, quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt, divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium. Non considerantes, quod id quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur. Non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur; licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. Nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus.

Divinum autem esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis; unde ex hoc ipso, quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest, quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Unde Commen. in libro de Causis dicit, quod causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur.

Tertium, quod eos in errorem induxit est divinae simplicitatis consideratio. Quia enim Deus infinitae simplicitatis est, aestimaverunt, illud quod in ultimo resolutionis invenitur eorum, quae sunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum; non enim est in infinitum procedere in compositione eorum, quae sunt in nobis. In hoc etiam eorum defecit ratio, dum non attenderunt, id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse; Deo autem simplicitas attribuitur, sicut rei alicui perfecte subsistenti.

Quartum etiam, quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi, quo dicimus, Deum in omnibus rebus esse. Non intelligentes, quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore, et nautam in navi.

Auktorität galten, falsch verstanden hat. Man liest in der That, z. B. beim heiligen Dionysius, das Sein aller Dinge sei die Gottheit, die über jede Substanz erhaben ist."

„Hieraus wollten einige schließen, Gott sei das formale oder innere Sein aller Dinge, ohne zu beachten, daß eine derartige Interpretation sogar dem Wortlaute widerspricht. Denn wenn die Gottheit das formale Sein oder Wesen aller Dinge wäre, so wäre sie nicht über allen, sondern in allen Dingen, oder vielmehr: sie wäre etwas von allen Dingen. Wenn er also sagte, die Gottheit sei über allen Dingen, so wollte er damit sagen, ihre Natur sei von jeder anderen Natur verschieden und sei höher als sie und stehe über allen Dingen. Und wenn er sagte, die Gottheit sei das Sein aller Dinge, wollte er andeuten, daß von Gott alles herkomme und abstamme und daß alle Dinge irgend eine Ähnlichkeit mit seinem Sein besäßen. Übrigens bekämpft er anderswo selbst diese irrtümliche Interpretation, indem er sagt, in Gott selbst dürfe kein Kontakt und keine Vermischung mit den übrigen Dingen angenommen werden, auch nicht einmal eine solche, wie sie der Punkt hinsichtlich der Linie und die Figur des Siegels hinsichtlich des Wachses hat."

„Die zweite Ursache, die einige zu diesem Irrtume verführte, war der Mangel an Exaktheit beim Ratiocinium. Denn da das Allgemeine oder Gemeinsame mittels irgend einer Addition näher bestimmt oder individualisiert wird, dachten einige, das Sein Gottes, da es keine Addition erhält, bilde nicht eine eigene Wesenheit für sich, sondern sei ein allgemeines oder gemeinsames Sein. Sie beachteten nicht, daß das Gemeinsame oder Allgemeine in der Wirklichkeit nicht ohne eine Addition bestehen kann, wohl aber der Verstand es ohne eine Addition denken kann; so kann z. B. das animal in Wirklichkeit nicht existieren, ohne vernünftig oder unvernünftig zu sein, aber wohl kann der Verstand von diesen Unterschieden ganz abstrahieren. Und wenn die allgemeine Wesenheit wohl ohne die aktuelle Addition gedacht werden kann, so kann man sie doch nicht ohne die Fähigkeit denken, eine Addition oder Differenz zu empfangen. Denn wenn man zum animal keine Differenz hinzufügen könnte, würde es nicht Gattung sein können. Dasselbe kann man auch von den übrigen allgemeinen Begriffen sagen."

„Da nun aber das Sein Gottes jede Addition ausschließt, nicht allein unserem Denken nach, sondern auch von Natur, also daß er nicht allein ohne aktuelle Addition, sondern auch ohne Fähigkeit, irgend eine solche zu bekommen, besteht; so erhält es deshalb auch keine

Addition und kann keine bekommen. Man muß darum hieraus schließen, daß Gott nicht ein gemeinsames oder allgemeines, sondern vielmehr ein eigentümliches, specielles Sein ist; denn es ist klar, daß sein Sein von allen übrigen Wesen sich dadurch real unterscheidet, daß ihm nichts hinzugefügt werden kann. In diesem Sinne heißt es im Buche De Causis: die erste Ursache konstituiert sich als Individuum und unterscheidet sich von allen übrigen Dingen eben durch die Reinheit oder Aktualität ihrer Güte."

„Die dritte Ursache, welche diesen Irrtum veranlaßte, war die Betrachtung der göttlichen Einfachheit."

„Die vierte Ursache war unsere Sprechweise, wonach wir sagen, Gott sei in allen Dingen; womit wir aber nicht sagen wollen, er sei in allen Dingen als etwas von ihnen, sondern vielmehr als die Ursache, die die Dinge immer erhält oder die in ihrer Wirkung immer gegenwärtig ist. Denn wir sagen nicht, die Form oder Wesenheit sei im Körper auf dieselbe Weise, wie der Schiffer im Kahne." — [1])

Wenn die soeben angeführte klare und kräftige Beweisführung des heiligen Thomas, gestützt auf ebenso erhabene als solide ontologische Begriffe und Anschauungen, zusammen mit den früher gemachten einfachen Bemerkungen, gar keinen Zweifel über die Ungereimtheit des Pantheismus an sich und seinem Ursprunge nach übrig läßt; so ergiebt sich sein Widerspruch mit der Vernunft und die Verkehrtheit seiner Bestrebungen nicht weniger offenkundig, wenn man die traurigen und gefährlichen Konsequenzen bedenkt, die aus seinem Schoße hervorgehen. Die Leugnung aller Religion, die Leugnung jeden Unterschiedes zwischen gut und bös, die Vernichtung der ganzen moralischen Ordnung und der hieraus folgende Umsturz der Gesellschaft: sind die traurigen, aber notwendigen Konsequenzen des Pantheismus. Und es handelt sich hier gar nicht um latente oder verborgene Konsequenzen, sondern vielmehr um schon entwickelte, klare und offenkundige Konsequenzen, die bereits auf das offene Feld der Thatsachen getreten sind und alle Tage noch treten. Haben wir denn nicht den Eklekticismus den wesentlichen Unterschied zwischen Irrtum und Wahrheit leugnen hören? Haben wir nicht Jouffroy die Offenbarung, den Glauben, die Auktorität leugnen sehen? Hat dieser nicht über die „Art und Weise, wie die Dogmen endigen", geschrieben? [2])

[1]) Ibid. Lib. 1. cap. 26.

[2]) In dem Werke dieses Schriftstellers, das den Titel hat: Melanges philosophiques, befindet sich ein Kapitel mit folgender Überschrift: Comment les

Haben wir nicht viele Pantheisten offen den Deismus bekennen und wieder andere den Menschengott proklamieren sehen? Was ist denn der Anthropotheismus Hegel's anderes, als die logische Deduktion und der philosophische Niederschlag oder die Kondensierung aller absurden und gottlosen Konsequenzen des Pantheismus? Wenn wir also Michelet sagen hören, das göttliche Sein sei die Menschheit; wenn wir Feuerbach behaupten sehen, es sei absolute Gleichheit zwischen den Attributen der göttlichen und der menschlichen Natur vorhanden, und folglich zwischen der göttlichen und der menschlichen Person; so darf uns dieses gar nicht überraschen; denn diese Philosophen thun weiter nichts, als daß sie hinsichtlich des Pantheismus eine klarere und bestimmtere Logik als ihre Vorgänger anwenden.

Übrigens ist dieses nur die Wiederholung einer konstanten Erscheinung in der Geschichte des Irrtumes in der Philosophie. In der That beobachtet man, daß, wenn ein Grundirrtum, der die größten Lebensfragen der Wissenschaft und der Religion berührt, auftritt, einige zurückhalten, alle seine Konsequenzen zu ziehen, sei es nun, daß es ihnen an der gehörigen Verstandestüchtigkeit fehlt, sei es, daß sie nicht alle seine Konsequenzen zu entwickeln sich getrauen, aus Furcht, gegen den gesunden Sinn der Menschheit zu verstoßen. Aber andere kommen nach ihnen, die entweder einen größeren Scharfblick, oder einen entschlosseneren Charakter haben, und sich dreist auf das Feld der Deduktionen begeben und das System bis zu den äußersten Konsequenzen und Anwendungen entwickeln, sollten sie auch die handgreiflichsten Widersprüche und die größten Gefahren für die moralische Ordnung enthalten. Hegel, Michelet, Feuerbach und Konsorten sind nur die Repräsentanten der Logik hinsichtlich des Pantheismus.

Was ist die Religion dem allgemeinsten Begriffe nach? Die Religion ist die Beziehung oder das Verhältnis des Menschen zu Gott. Es zerstört demnach der Pantheismus bei Behauptung der Einheit oder Einzigkeit der Substanz notwendigerweise die Religion; denn ein Ding bezieht sich nicht auf sich selbst. Wenn der Mensch aber als individuelles, von Gott substantiell verschiedenes Wesen betrachtet wird, dann kann der Mensch mittels der Religion sich zu Gott erheben; und

---

dogmes finissent. Der herrschende Gedanke des Autors in diesem Kapitel ist in folgenden Schlußworten des Kapitels zusammengefaßt: „So also verschwindet nach und nach die Partei des alten Dogmas, und die des neuen tritt an ihre Stelle. Was das alte Dogma an sich betrifft, ist es schon längst tot.“

die Religion ist alsdann eine Wahrheit. Aber seit dem Augenblicke, wo der Mensch als die Substanz Gottes selber hingestellt wird, oder als ein Phänomen oder eine Seinsweise der Gottheit, hört die Religion auf, eine Wahrheit zu sein, der religiöse Kultus wird absurd, und der Pantheismus hebt bei seiner Absorbierung des Menschen ins große All alle religiösen Beziehungen zu Gott auf. Die logische Notwendigkeit dieser Folgerung unterliegt keinem Zweifel, wenn auch die meisten Pantheisten sich anstrengen, den Blick hiervon abzulenken, indem sie vor dem Abgrunde zurückbeben, der hinter einer solchen Folgerung hervorblickt. Indessen ist es unbestreitbar, daß der Pantheismus unwiderstehlich gegen diesen Abgrund hin gravitiert, und daß die Leugnung aller Religion immer als das letzte Ende seiner Grunddogmen hervortritt.

Die Religion als Beziehung oder Verhältnis des Menschen zu Gott ist wesentlich auf das große Verhältnis der Schöpfung, die das Grundverhältnis des Menschen zu Gott bildet, gestützt. Die Leugnung der Schöpfung führt also notwendig zur Leugnung aller Religion. Und darum haben wir gesagt, diese Leugnung erscheine immer als letztes Ende der Grunddogmen des Pantheismus; denn bekanntlich ist die Leugnung der Schöpfung auch ein Hauptdogma des pantheistischen Systems.

Daß der Unterschied zwischen gut und bös ebenfalls beim Pantheismus verschwindet; daß das Laster und die Tugend nur sinnlose Worte, und die Leugnung der moralischen Ordnung ebenso traurige als notwendige Konsequenzen dieses Systems sind: sind Folgerungen, deren Richtigkeit nicht in Zweifel gezogen werden kann. Wenn Gott das All ist und Alles Gott ist; wenn Gott die einzige Substanz ist, die sich in der Ordnung der Natur und des Geistes entwickelt; wenn der Mensch und die Körper entweder nicht wirklich existieren, oder nur Manifestationen und Phänomene der einen Existenz, die sich selbst setzt und notwendig manifestiert, sind: was ist dann das Gute und das Böse anderes, als notwendige Seinsweisen der Gottheit? Wo bleibt da die menschliche Freiheit und die daraus folgende moralische Verantwortlichkeit für die Handlungen? Ist es nicht klar, daß die moralische Ordnung bei solcher Lehre vollständig verschwindet? Vernehmen wir jetzt die Worte eines Mannes, der in dieser Sache gewiß ein Wort mitsprechen kann.

„Nach den Pantheisten,“ sagt der Abbé Maret,[1]) „bringt eine

[1]) Versuch über den Pantheismus. Kap. 5.

innere blinde und der unendlichen Substanz des Universums inhärierende Kraft alle Existenzen hervor. Dem Anscheine nach und infolge einer Täuschung unseres Geistes sind diese Existenzen verschieden; sie sind aber unter sich und mit der Substanz, wovon sie die Entwickelung sind, ganz gleich. Die bei einer unendlichen Anzahl von Phänomenen stets dieselbe bleibende Existenz ist an sich ohne Intelligenz, ohne Willen, Freiheit und Persönlichkeit. Wir können über sie nichts behaupten; wenn sie sich selbst erkennt, so geschieht dieses mittels der menschlichen Vernunft, die erhabenste und letzte ihrer Entwickelungen. Die göttliche Substanz hat also kein eigenes Leben; sie lebt nur, indem sie die Welt emaniert und hervorbringt. Da aber diese Hervorbringung unendlich ist, weil sie keinen Anfang und kein Ende hat, so folgt, daß das göttliche Leben niemals vollständig ist, und folglich auch, daß Gott nicht existiert, sondern sich schafft oder wird. Jedes pantheistische System, mögen die Ausdrücke, in welche es sich verbirgt, sein, welche sie wollen, kommt schließlich zu dem Resultate, das wir soeben mit aller Klarheit auseinandergesetzt haben; es erscheint uns an sich und in seinen Konsequenzen nur als ein verkappter Atheismus."

„Der Atheismus besteht in der Leugnung Gottes und in der Setzung der blinden Naturkräfte an die Stelle des Wesens aller Wesen. Der Pantheismus nennt Gott das große All des Universums; und dieses große All, der Inbegriff der scheinbaren, illusorischen Existenzen, bietet uns in Wirklichkeit nur eine Abstraktion, nur ein Gedankending dar. Sowohl auf die eine wie auf die andere Weise spricht man Gott die Vernunft, den Willen, die Freiheit, das eigene Leben ab; folglich leugnet man sein Dasein. Ist da eine Religion möglich, wenn man eine solche Idee von Gott hat? Die Religion ist die Beziehung oder das Verhältnis des Menschen zu Gott. Damit aber diese Beziehung existieren kann, müssen notwendig zwei Gegenstände oder Terminen vorhanden sein, die sich aufeinander beziehen. Der Pantheismus aber läßt durch seine Identificierung des Menschen mit Gott den einen Terminus in dem anderen aufgehen und zerstört somit notwendig einen derselben; wo bleiben da die Beziehungen?"

„Welche Ehrfurcht, Liebe und Unterwürfigkeit wird man einem Gotte zollen, der sich selbst nicht kennt, der um seine Existenz nur mittels des Menschen weiß, und der sich nur bildet mittels des Fortschrittes der Vernunft des Menschen? Welche Ehrfurcht kann man vor einem Gotte haben, dessen glänzendste Entwickelung in dieser Welt der Mensch ist? Ist nicht bei einem solchen Gott der Enthusiasmus und

die Rührung, die unsere Philosophen gegen ihr unendliches Wesen an den Tag legen, eine wahre Albernheit? Wenn der Mensch, ein endliches, beschränktes Wesen, Gott ist: wird er sich selbst anbeten dürfen? hängt er nicht als Gott allein von sich ab? Bevor man aber aus dem Menschen einen Gott macht, möge man erst das unüberwindliche Gefühl seiner Abhängigkeit und seiner Ohnmacht und Armseligkeit zerstören. Die Gesetze der Intelligenz leiten die Vernunft; die Moralgesetze regieren sein Herz, und die Naturgesetze verleihen dem Körper Leben und Bewegung. Alles verkündet dem Menschen laut seine Armseligkeit und vollständige Abhängigkeit. Dieser ist demnach wahrlich ein schöner Gott!! Und doch, wie leicht macht man sich mit einem Gedanken vertraut, dessen Verrücktheit nur von seiner Gottlosigkeit übertroffen wird! Sind die ersten Worte in der Welt nicht diese gewesen: ‚Ich werde Gott gleich sein. . . . Ihr werdet sein wie Götter'? Hat sich also nicht der Ursprung des Bösen und des Schmerzes tief in das durch Hochmut aufgeblähte Bewußtsein einprägen müssen? Der Engel und der Mensch fielen bei diesem Gedanken eines thörichten Ehrgeizes. Ja, der Himmel und Eden waren der erste Schauplatz des Pantheismus. Die Kreatur hat das Geheimnis ihres Ursprunges ergründen wollen; sie hat das absolute Abhängigkeitsverhältnis von Gott geleugnet, indem sie sich selbst genügen und mit dem Schöpfer sich gleichstellen wollte. Diese gottlose Rebellion hat sich in der Welt verewigt und ist immer die Quelle des Rationalismus und Pantheismus gewesen. Hierin also findet sich der Ursprung, die Wurzel und das Wesen jedes Bösen oder Übels. Das Heilmittel für diese tiefen Übel wird ewig das Wort sein, das die treuen Engel um den Thron Gottes versammelte, als es hieß: Wer ist Gott gleich? quis ut Deus? Hier geben wir nur eine einfache Worterklärung dieses Ausdruckes des Glaubens, der Unterwürfigkeit, der Liebe, des Lebens: ein Ausdruck, der das ganze wechselseitige Verhältnis des Geschöpfes und des Schöpfers enthält."

„Der Gott der Pantheisten kann den Unglücklichen keine Hilfe leisten. Und befinden sich nicht alle Menschen in diesem Zustande? Ihr, die ihr eueren Geist dem Gedanken des alten Hochmutes überlasset, gebet ja alle Hoffnung auf; denn diese wohnt nicht in der Region, wo ihr weilt. Euer Geist will erkennen, und euer Herz will lieben; allein in dieser Welt kann nichts die Unermeßlichkeit euerer Wünsche befriedigen: ihr verlangt nach einem unendlichen Gute, dessen Vorgefühl ihr zu besitzen glaubt. Ohne Ruhe und Rast strebt ihr

während eueres Lebens nach dem Unendlichen, das sich euch unter dem durchsichtigen Schleier der Schöpfung zeigt. Ihr wollet erkennen und erkannt werden, ihr wollet lieben und geliebt werden. Ihr habet das Bedürfnis nach einem lebendigen und realen Unendlichen, mit dem ihr euch für immer vereinigen könnt: so sind euere Wünsche und Bedürfnisse! Aber der Pantheismus treibt sein Spiel mit euch, indem er euch in die thörichtste und verderblichste Täuschung stürzt. Genießet in dieser Welt, soviel ihr könnt; denn jenseits des Grabes bietet er euch nur eine vage Absorbierung in das große All. Wie der Tautropfen in Regen verwandelt und durch den Lauf des Flusses in den großen Ocean geführt wird, woselbst er sich verliert; ebenso werdet auch ihr eines Tages eueres Gefühles und euerer Persönlichkeit entkleidet, im großen Schoße der Natur aufgehen und euch verlieren. In Gegenwart dieses großen Alls, das weder Kopf noch Herz hat; vor dieser ehernen Notwendigkeit, die uns heute in die Existenz ruft, um uns morgen wieder verschwinden zu lassen; dieser unbekannten Macht gegenüber, die sich an den Thränen des Unglückes weidet, das sie selbst geschaffen: weiß ich nicht, welcher geheime Schrecken sich meiner Seele bemächtigt. Ein fieberhaftes Zittern durchdringt sie und macht sie starr, wie wenn sie von der Hand des Todes berührt wäre. Nein! der Mensch will glauben, erkennen, lieben, unsterblich sein, und verflucht die Lehren, die ihm das Leben zu entreißen suchen."

„Wir haben aber noch nicht die ganze Tiefe des Abgrundes des Pantheismus ergründet. Die Lehre, welche den Begriff eines persönlichen Gottes zerstört, vernichtet ebenfalls auch den eines gesetzgebenden Gottes. Es verschwindet somit auch der Begriff des Gesetzes. Die Gesetze, eine Frucht der Intelligenz und des Willens, werden durch eine blinde Notwendigkeit ersetzt. Bei diesem Dogma der allgemeinen Notwendigkeit ist die Freiheit nur ein leeres Wort und eine Täuschung; der Mensch ist nicht mehr für seine Handlungen verantwortlich. Natürlich, wenn es nur eine einzige Substanz giebt, wenn alles gleich ist, wenn alles Gott ist, kann ein und dasselbe Sein sich nicht entgegengesetzt sein; und folglich giebt es keinen wirklichen Unterschied zwischen Laster und Tugend, zwischen Irrtum und Wahrheit, zwischen gut und böse: Alles ist gut mit Rücksicht auf das Unendliche; denn alles ist eins. Bei dieser Voraussetzung ist die Moral unmöglich. Wie wird man für sie eine Basis finden können? Wie wird man die Pflicht begründen können? Man kann alle Pantheisten herausfordern, uns hierüber etwas zu sagen, das auch nur

einen Augenblick die Prüfung der Vernunft aushalten kann. Es bleibt ihnen nur einzig das Interesse und die äußere Macht übrig, um die Moral zu sanktionieren. Haben uns denn nicht auch die entschlossensten Pantheisten gesagt, die Pflicht habe kein anderes Maß als das Können, und folglich sei alles erlaubt, was man könne? Man führe uns nicht das allgemeine Interesse an, das Interesse der Gesellschaft. Es handelt sich darum, ein Motiv anzugeben, das uns zum Opfer unserer eigenen Interessen zu Gunsten des öffentlichen Interesses bestimmen kann. Es handelt sich um den Beweis, daß wir schlecht handeln, wenn wir unser eigenes Wohl dem der übrigen vorziehen. Die Befriedigung einer stark erregten Leidenschaft, ein gegenwärtiges, wirkliches Vergnügen, werden immer mehr Macht über den Menschen haben, welcher der Idee der Pflicht ledig ist, als die Berechnung eines fernen Interesses, eines allgemeinen Interesses, das er kaum denken kann. Welch traurige Erscheinung tritt aber in diesem Falle zu Tage! Wir sehen alsdann das Überströmen und den Kampf aller feindlichen Leidenschaften; wir sehen alsdann alle Bande zerrissen, alle Schranken gewaltsam beseitigt, die Verwirrung in der Familie und die Zerrüttung in der Gesellschaft. Das menschliche Geschlecht, eine Beute der Anarchie, des Egoismus, stellt das Bild 'eines schrecklichen Chaos dar. Man spreche uns nicht vom Mitleiden und Interesse für die armen notleidenden Klassen, vom Besserwerden des Menschen und der Gesellschaft. Alle diese Worte haben gar keinen Sinn; es wird jede Art von Besserung unmöglich; es herrscht der schrankenlose Despotismus, die zügellose Anarchie; der Mensch hat keinen anderen Führer als sein Interesse oder seine Laune. Der Starke wird den Schwachen unterdrücken, und dieser seinerseits Gelegenheit zur Rache suchen; die Ungerechtigkeit, die Gewaltthat, die Leiden und die Thränen werden die Erde in ein Jammerthal verwandeln."

„O Wesen aller Wesen! Verkehrte Menschen, die von Dir ihre Persönlichkeit und alles, was sie sind, empfangen haben, sprechen Dir ein eigenes Leben und die Persönlichkeit ab. In ihrer Blindheit sehen sie nicht, daß jede Vollkommenheit in dem Unendlichen ist. In ihrer Gottlosigkeit erdreisten sie sich, Deine unveränderliche Wesenheit dem Wechsel zu unterwerfen. Sie verwechseln Dich mit dem Werke, das aus Deiner Hand hervorgegangen. Sie wissen nicht, daß Deine Natur keine Verminderung, keine Teilung, keine Schranken kennt. Deine unendliche Macht und Deine fruchtbare Liebe ziehen Deine unzähligen Geschöpfe aus dem Nichts hervor. Die Mission dieser ist: Deinen

Ruhm zu singen, Deine göttlichen Eigenschaften zu verkünden und an dem Leben teilzunehmen, dessen unversiegliche Quelle in Dir ist. Sie gehen aus Dir hervor, und streben zu Dir hin; aber sie bleiben in einem unendlichen Abstande von Dir. Zwischen ihnen und Dir ist ein Abgrund, der das Unendliche von dem Endlichen, das Sein durch sich selbst von dem geschaffenen Sein, das Sein vom Nichts trennt. Diese Menschen, die sich für groß und stark halten, verweigern, als wenn sie weder Verstand noch Herz hätten, Dir die Huldigung, die Dir jede Kreatur schuldet. Diese im Universum verlorenen Atome sagen, sie seien notwendig für Dein Leben! Ach, wie werden sie gestraft werden für diese Verwegenheit! Indem sie Dich leugnen, leugnen sie ihre eigene Existenz; indem sie Dich zu erkennen verschmähen, entschwindet ihnen alles: Vernunft, Tugend, Ordnung, Gerechtigkeit, Liebe, Hoffnung, Glückseligkeit. Alles fliehet, alles löst sich auf; die Wirklichkeit wird zur Illusion, und das Leben ist nur noch eine bittere Lüge. O Wahrheit! heile die kranken Augen, belebe die schwankende Vernunft und verleih' ein Herz voll Liebe. . . ."

Zweites Kapitel.

Allgemeinheit des Pantheismus oder historische Skizze dieses Systems.

Der Pantheismus im Altertum.

Wenn auch der Atheismus sich im Hintergrunde des Pantheismus versteckt findet, wie wir das schon öfters gesagt haben, so dürfen doch diese beiden Systeme nicht miteinander verwechselt werden. Die beiden stimmen darin überein, daß sie falsche Ideen über die Gottheit enthalten; deshalb darf aber nicht behauptet werden, daß zwischen ihnen absolute Identität herrsche. „Was den Pantheisten von anderen Menschen unterscheidet, die falsche Ideen von der Gottheit haben," sagt Gioberti,[1]) „ist, daß er eine einzige Substanz annimmt. Um nun die Einheit der Substanz mit dem so mannigfaltigen Schauspiele des Universums zu versöhnen, können verschiedene Wege eingeschlagen werden; daher die verschiedenen Formen des Pantheismus, die man auf drei Hauptformen zurückführen kann, die ich die emanatistische, idealistische und realistische nenne, je nach dem herrschenden Gedanken einer jeden derselben."

[1]) Einleitung zum Studium der Philosophie. Bd. 4.

Der emanatistische Pantheismus betrachtet die Welt als eine Zeugung, oder vielmehr als eine Entwickelung der göttlichen Substanz, die sich nach allen Richtungen hin entwickelt, ohne sich zu vervielfältigen. Er setzt an die Stelle der Schöpfung nicht einen wahren Begriff, sondern ein grobsinnliches und absurdes Bild.

Der idealistische Pantheismus spricht den Weltdingen absolut jede Realität ab; er betrachtet sie als reinen Schein und sogar als ein wahres Nichts; nur Eine Realität nimmt er an: die absolute Substanz.

Der realistische Pantheismus ist ein Mittelding zwischen beiden; denn wenn er auch wie sie eine einzige Substanz annimmt, gesteht er doch der Mannigfaltigkeit der Weltdinge eine gewisse Realität zu, indem er sie nicht nach der grobsinnlichen Idee der Emanatisten einzig als eine substantielle Entwickelung der göttlichen Natur betrachtet, sondern als immanente oder geschaffene Attribute oder Seinsweisen der unendlichen Substanz.

Dies ist meiner Ansicht nach die präciseste Definition, die man von den drei gewöhnlichen Formen des Pantheismus geben kann. Jedoch gestehe ich sehr gerne zu, daß, wenn man die inneren Widersprüche des Systems berücksichtigt, hier sich viel Dunkelheit, Konfusion und Hohlheit finden muß. Denn unmöglich kann der Irrtum, der immer in größerem oder geringerem Widerspruche mit sich selbst ist, der Wahrheit an Klarheit und Bestimmtheit gleichkommen. Der Pantheismus würde wahr sein, wenn sein Begriff auf eine vollkommen klare und bestimmte Weise verstanden und ausgedrückt werden könnte.

Die wesentlichen Charaktere des Pantheismus können demnach auf folgende zwei zurückgeführt werden: 1) Einheit der Substanz; 2) Leugnung jeder substantialen Schöpfung. Wie man leicht sieht, ist dieser zweite Charakter nur eine Folgerung aus dem ersteren. Die Anhänger der Emanation nehmen eine einfache Entwickelung der einzigen Substanz an. Die Idealisten leugnen jede reale Hervorbringung; denn sie betrachten die Attribute und Modifikationen der Welt als ewig. Die Realisten nehmen eine Art Schöpfung an, aber nicht eine Schöpfung der Substanzen, sondern der Seinsweisen, d. h. der einfachen Phänomene.

Man sieht aus dieser Analyse, daß der psychologische Ursprung des Pantheismus die Verwechselung der Idee der absoluten Substanz mit der Idee der relativen und endlichen Substanz ist. Hebt man den zwischen diesen beiden Substanzgattungen existierenden Unterschied

auf, so leugnet man sofort entweder die absolute Substanz und fällt folglich in den Atheismus und Naturalismus; oder man überträgt alle substantialen Wesenheiten auf diese selbe Substanz, verwirft die Realität und die Schöpfung der vielfachen endlichen Substanzen, und fällt so in den Pantheismus.

Der Pantheismus ist die allgemeinste Form und der universellste Ausdruck des Irrtums. Kaum wird man ein System in der heidnischen Philosophie oder in der rationalistischen Philosophie im Gegensatze zum Christentume finden, das nicht in seinem Schoße den Pantheismus unter der einen oder der anderen seiner Formen enthält, oder wenigstens stark zu ihm hinneigt. Diese Allgemeinheit des pantheistischen Irrtums hat ihren logischen Seinsgrund in der Unkenntnis und Leugnung der christlichen Idee der Schöpfung. Da die heidnische Philosophie keine Idee von der Schöpfung hatte, oder sie mit abgeschmackten Fabeln entstellte, war sie fast immer genötigt, die kosmologische Lösung des Ursprunges der Welt und der Körper im pantheistischen Idealismus zu suchen, und häufiger noch im Emanatismus. Nachdem die christliche Offenbarung in der Menschheit die wahre Idee der Schöpfung wieder hergestellt, konnte die rationalistische Philosophie nicht vollständig von dieser Idee Umgang nehmen; sie will durchaus dieselbe leugnen, aber wagt nicht, sie direkt zu leugnen, und sucht deshalb dieses Grunddogma der Religion und der katholischen Philosophie dadurch zu beseitigen, daß sie ihm Charaktere beilegt, die seine Wahrheit und Wirklichkeit zerstören. Deshalb hat der Rationalismus, der der Kampf der menschlichen Vernunft gegen die Offenbarung ist, bisher und in unseren Tagen mehr als jemals, zum realistischen Pantheismus hingestrebt und in ihm geendigt.

Man denke ein wenig über die Geschichte der Philosophie seit ihren ersten Anfängen bis auf unsere Tage nach, und man wird leicht erkennen, daß der Ursprung aller großen Irrtümer immer die ausdrückliche oder stillschweigende Leugnung der Schöpfung gewesen ist. Deshalb muß man die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt lenken; man muß sich von dieser Wahrheit überzeugen: die große Häresie unseres Jahrhunderts, der deutsche Pantheismus und der französische Eklekticismus, die so rohe Angriffe gegen die Kirche und gegen Christus gerichtet haben, haben keine andere Grundlage, als die Leugnung der von der katholischen Philosophie gelehrten Schöpfung. Wenn der Irrtum mit seinen eigenen Waffen bekämpft werden muß; wenn der moderne Pantheismus mit Erfolg angegriffen werden soll; wenn die

Verteidiger der Wahrheit ihre Mission in diesem Punkte vollständig erfüllen sollen: so muß die Idee der Schöpfung in den Büchern der Philosophie eine vorzüglichere Stelle einnehmen, als sie bis jetzt eingenommen hat; so muß die Entwickelung dieser Idee als ein Punkt von äußerster Wichtigkeit für die religiöse und philosophische Kontroverse betrachtet werden; so muß man mit einem Worte den Irrtum aufsuchen und ihn in seinem Ursprunge, in seinen Principien und Grundlagen bekämpfen; denn die Leugnung der Schöpfung, sage ich, ist die Grundlage und der Seinsgrund des Pantheismus d. h. des allgemeinen Irrtums. Dagegen ist die Lehre und Entwickelung der katholischen Idee der Schöpfung die organische Bedingung jeder wahren Wissenschaft und insbesondere der kosmologischen Philosophie.

Der Emanatismus ist die gröbste und zugleich allgemeinste Form des Pantheismus. Die traditionelle und geoffenbarte Idee der Schöpfung einmal vollständig entstellt oder verloren, kommt der Emanatismus als erster Schritt des menschlichen Geistes auf dem Felde des pantheistischen Irrtumes ganz von selbst an ihre Stelle. So zeigt uns auch die Geschichte der Philosophie das System des Emanatismus gewöhnlich als die erste Manifestation des Pantheismus.

Vielleicht ist die Voraussetzung nicht ungegründet, daß einige Arten von Emanatismus in ihrem Ursprunge nur das Symbol und eine Formel waren, um die ursprüngliche und wahre Schöpfung auszudrücken, bis das unwissende und seinen Leidenschaften ergebene Volk nach und nach die Formel mit der Realität verwechselte und die Metapher für das bezeichnete Objekt hielt. Diese Voraussetzung, die nicht ohne Wahrscheinlichkeit ist, hat den Vorteil, uns eine der Hauptursachen des Polytheismus und seiner allgemeinen Herrschaft bei den alten Völkern zu offenbaren.

Vom Emanatismus zum Polytheismus ist nur ein Schritt, und die menschliche Vernunft mußte sehr bald diese Entfernung durcheilen, da sie außerdem auch noch von anderen Umständen angetrieben wurde, die zur Entwickelung der Abgötterei beitrugen. Seitdem der Mensch das Universum als eine Manifestation der Gottheit und die Einzelsubstanzen als Teile der göttlichen Substanz zu betrachten anfing, war er sehr nahe daran, nicht allein den menschlichen Wesen, sondern sogar auch den Tieren und leblosen Körpern göttliche Ehre zu erweisen. Der Fetischismus einiger Völker und die absurde Abgötterei der alten Ägyptier waren vielleicht nur der natürliche und entscheidende Schritt vom Emanatismus zum Polytheismus.

Man pflegt **Indien** als das klassische Land des Pantheismus anzusehen. Dies geschieht nicht ohne Grund, nicht allein wegen des Altertumes und der Allgemeinheit dieses Systems in jenen Gegenden, sondern auch wegen der Entwickelung und der wissenschaftlichen Formen, womit es sich seit den ältesten Zeiten in jenem Lande zeigte. So viele Gestalten der Pantheismus in unseren Tagen auch darbietet; sie sind nur die Wiederauffrischung jener alten Systeme, da man in Wahrheit sagen kann, daß der europäische Pantheismus nur eine Reminiscenz an den indischen Pantheismus ist. Sogar die abgeschmackten und gottlosen, aber notwendigen moralischen Konsequenzen des Pantheismus, die einige Moderne offen und ehrlich ausgesprochen haben, finden sich in der **vedantischen** Philosophie ausdrücklich angegeben.

Bekanntlich zeigt sich der Pantheismus in der indischen Litteratur mit einem Doppelgesichte: als Religion und als Philosophie. So sehen wir die vier ersten **Vedas** in je zwei Teile geteilt; der erste Teil, von einigen **Harmakanda** genannt, enthält den liturgischen Teil und die religiösen und moralischen Gebote. Einige nennen **Sanhita** die Sammlung der Hymnen und Gebete, die einem jeden der Vedas zugehört. Der zweite Teil, **Vedanta** und **Brahmana Mimansa** genannt, ist die rationelle Erläuterung des ersteren und enthält die vollständige Theologie des im religiösen und liturgischen Teile enthaltenen Pantheismus. Der rein rationelle und wissenschaftliche Teil ist in den **Upanischads** enthalten.

Daß diese **Theologie** vollständig **pantheistisch** ist, und daß sie in ihren verschiedenen Entwickelungen und Modifikationen bis zum absolutesten idealen Pantheismus, der das letzte Wort der pantheistischen Lehre ist, gekommen ist, wird man leicht aus folgenden Stellen erkennen. Vernehmen wir aber zuvor die Analyse, die **Windischmann** von der **vedantischen** Philosophie macht: „Wenn der Mensch sich nach vollkommener Ruhe sehnt, sucht er sich mit irgend einem festen und absoluten Dinge zu vereinigen, das ihn von jeder Veränderung und jeder Wandelung befreie. Es giebt zwei Wege, dieses zu erreichen: die **Wissenschaft** und die **Werke** oder Handlungen. Allein die Werke sind an sich vergänglich, und erzeugen auch nur eine vorübergehende Befriedigung; bloß die Wissenschaft, die jenes betrachtet, was niemals vorübergeht, kann den Menschen über allen Wechsel erheben. Welches sind nun die Mittel, um diese Wissenschaft zu erlangen? Die Sinne sind unzureichend; denn die Sensation erreicht bloß das Vorübergehende; unzulänglich ist auch das Ratiocinium, da dieses mit der Intelligenz eines

jedweden Menschen im Verhältnisse steht, ist wesentlich relativ und kann nicht als Maß des Absoluten dienen. Wir müssen also zu einer Offenbarung des absoluten und unveränderlichen Wesens uns erheben: eine Offenbarung, die von Geschlecht zu Geschlecht von den Lehrern der Wissenschaft aufbewahrt worden ist. Jedoch ehe der Schüler in diese Wissenschaft eintreten kann, bedarf es der Vorbereitungen. Man muß sich nämlich von jeder Begierde nach dem Vergänglichen frei machen, die Thore der Seele allen äußeren Objekten verschließen und endlich ein großes Verlangen nach dem Wissen in sich erwecken."

„Nach vollbrachter Vorbereitung kann der Schüler die Offenbarung der Wissenschaft empfangen. Diese Wissenschaft ist in folgendem Satze enthalten: Allein Brahma existiert, und alles, was nicht Brahma ist, ist bloßer Schein. — Die Vedantisten beweisen diesen Hauptgrundsatz, indem sie von der Idee Brahmas ausgehen. Brahma ist das Eine, ewige, reine, vernünftige und unbegrenzte Wesen. Wenn außer ihm vielfache, beschränkte und zusammengesetzte Wesen existierten, müßten sie von Brahma hervorgebracht sein; diese Hervorbringung wäre nur möglich, wenn Brahma in seinem Schoße ein reales Princip von Unvollkommenheit, Beschränktheit und Mannigfaltigkeit hätte: lauter Dinge, die mit seiner Wesenheit im Widerspruche stehen." —

Der Vedantismus lehrt ebenfalls den strengsten Idealismus. Der idealistische Pantheismus einiger Moderner ist nicht weiter gegangen, als etliche philosophische Systeme Indiens. Nach der vedantischen Philosophie befindet sich Gott abwechselnd im Zustande der Ruhe und der Thätigkeit. Die Tage und Nächte Brahmas sind regelmäßige Perioden von Thätigkeit und Stillleben. Die Welt ist nur eine große Täuschung, Maya, ein Traum, der sich im Geiste des höchsten, einzigen Wesens entwickelt. Brahma, der sich einmal im Zustande der Ruhe, Yoga, und dann wieder im Zustande der Thätigkeit, Vibhuti, befindet, ist der einzige Geist und die einzige Substanz. Die absolute Einheit und Identität ist die höchste Kraftanstrengung der Wissenschaft und der wahren objektiven Realität. „Das höchste Wesen," heißt es in einem der Vedas, „bewegt sich und bewegt sich nicht, ist fern und ist nahe, ist in allen Dingen und ist außerhalb aller Dinge. Derjenige, welcher alle Wesen in der höchsten Seele sieht, und die höchste Seele in allen Wesen, verachtet kein Ding. Was kann es Trauriges geben bei Entdeckung der Einheit und Identität aller Dinge?" —

Dieser strenge Pantheismus der Vedas prädominierte immer in

den philosophischen Systemen Indiens, und statt wieder einzulenken, entwickelte er sich mehr und mehr bis zur offenen Verkündung seiner äußersten Konsequenzen, nicht allein im wissenschaftlichen und spekulativen, sondern auch im moralischen Gebiete. Die Moral ist eine reine Täuschung wie alle übrigen Dinge; das moralisch Gute und Schlechte existiert nicht; denn alles ist indifferent, weil der Thätige und der Leidende ein und dasselbe ist. So ist die Lehre, wie sie in Gedichten, in philosophischen Kommentaren und Schriften enthalten ist, die nach der Zusammenstellung der Vedas geschrieben sind. In einem, einige Jahrhunderte vor der christlichen Zeit verfaßten Gedichte kommt eine Person vor mit Namen Krischna, die auf eine an sie gestellte Frage folgende Antwort giebt: „Es giebt keine Zeit, wo ich nicht existiert hätte, oder wo Du nicht existiert hättest samt den übrigen Menschen. Es wird auch keine Zeit geben, wo wir nicht existieren werden, die wir universell sind hinsichtlich jeder Zeit. Wisse, daß jener unzerstörbar ist, von dem dieses Universum eine Ausdehnung ist. . . . Warum also Hitze, Frost, Vergnügen, Unglück fürchten? Alles dieses sind Dinge, die zu sich selbst zurückkehren und vergehen. . . . Es giebt keinen Unterschied zwischen dem Tötenden und dem Getöteten. . . . Und da alles ein und dasselbe ist, warum sich betrüben? Wenn Dein Geist sich über alle Täuschungen erhoben haben wird, dann wird er alle Discussionen verschmähen, die man über die heilige Lehre angestellt hat oder die sich noch darbieten könnten." —

Wie man sieht, brauchen diese Lehren gar nicht den subjektiven und transcendentalen Pantheismus Fichte's zu beneiden. Wie im Systeme des deutschen Philosophen erscheint auch hier das „Ich" mit der einzigen Existenz indentificiert, oder vielmehr: Das „Ich" ist die einzige Realität, woraus alle übrigen Dinge entstehen. Die moralischen Konsequenzen ihrerseits können ebenfalls dem Hegelianismus zum Kommentare dienen, und können den Konsequenzen Michelet's und Feuerbach's würdig an die Seite gestellt werden. Der Pantheismus bleibt sich immer gleich. In einen eisernen Kreis eingeschlossen, aus dem er nicht heraus kann, ist er verurteilt, von der Emanation zum Idealismus, und von der materialistischen Vergötterung der Welt zur transcendentalen Vergötterung des „Ichs" überzugehen.

Eines der Bücher, worin sich der Emanatismus noch ausdrücklicher und klarer angegeben findet, heißt „Gesetze des Manu", die als Nachbild und Erläuterung der vedantischen Philosophie angesehen werden können. Über die Schöpfung heißt es hierin: „Der allein

durch den Geist Erkennbare, der ohne sichtbare Teile Existierende, der Ewige, die Seele aller Wesen, den niemand begreifen kann, entfaltete seinen eigenen Glanz. Nachdem er in seinem Gedanken beschlossen hatte, die verschiedenen Kreaturen aus seiner eigenen Substanz emanieren zu lassen, brachte er anfangs die Wasser hervor, in welche er einen Embryo hineinlegte. . . . Nachdem dieser ein Brahmaisches Jahr*) im Ei geblieben war, teilte der Herr allein durch seinen Gedanken dieses Ei in zwei Teile, woraus er den Himmel und die Erde bildete. In die Mitte setzte er die Atmosphäre, die acht himmlischen Regionen und den beständigen Wasserbehälter." [1])

Der vedantische Emanatismus ist nicht ein einfacher Emanatismus, sondern er befindet sich regelmäßig unter der doppelten, abwechselnden Form der Emanation und Remanation. Die Auflösung in das höchste Wesen und die Identificierung unseres Geistes mit der ersten Substanz mittels der Kontemplation, wie der Buddhismus sie lehrt, scheinen im Grunde nur die Periode der Remanation zu sein, die auf die Periode der Emanation folgt. Diese Lehre findet sich am klarsten verzeichnet in den citierten Gesetzen des Manu. „Wenn Gott erwacht," so heißt es hier, „verrichtet dieses Universum sofort seine Aktionen; wenn er einschläft, löst sich die Welt auf. Während seines ruhigen Schlafes stellen die belebten und mit dem Aktionsprincipe begabten Wesen ihre Funktionen ein, und das Gefühl fällt in Unthätigkeit; und wenn diese Wesen zugleich sich in die höchste Seele auflösen, schläft alsdann diese Seele aller Wesen ruhig in der vollkommensten Ruhe."[2])

Obwohl alle darin übereinstimmen, daß der Pantheismus die Grundlage der vedantischen Philosophie bildet und sich unter der einen oder anderen Form in allen philosophischen Systemen Indiens findet, ist dasselbe doch nicht der Fall mit der Philosophie Chinas, da viele die Existenz des Pantheismus in dieser Philosophie nicht haben finden wollen. Was uns betrifft, so halten wir den Pantheismus der philosophischen Lehren Chinas für ebenso unleugbar, als den der indischen Philosophie; und wir finden keinen anderen Grund für die Verschieden-

---

*) Ein Tag Brahmas ist = 4,320,000,000 menschlichen Jahren; eine Nacht Brahmas ist von derselben Dauer; ein Jahr = 360 Tagen. Ein Jahr Brahmas ist demnach = 1,555,200,000,000 Jahren. Cf. Livres Sacrés de toutes les Religions. Bd. 1, Seite 334. Paris, edit. Migne.

[1]) Gesetze Manus. Buch 1. Nr. 7, 8, 12, 13, in den Livres Sacrés S. 333 u. 334. I. Bd.

[2]) Gesetze Manus. Buch 1. Nr. 52, 53, 54 (Livres Sacrés S. 337. I. Bd.).

heit der Urteile über diesen Punkt, als die Unkenntnis in der chinesischen Philosophie. Die alten Missionäre in diesem Reiche, die sich ohne Zweifel in der günstigsten Lage befanden, um den wahren Geist der Philosophie der Chinesen kennen zu lernen, nicht allein wegen ihrer Sprachkenntnis, sondern auch durch ihren familiären, öfteren Verkehr mit den gelehrtesten Männern der litterarischen Klasse, sagen fast einstimmig, daß der emanatistische Pantheismus die Grundlage und das Wesen der chinesischen Philosophie bilde. Das Princip aller Dinge ist dieser Lehre nach die allgemeine Substanz, genannt Ly: ewig, unendlich, ohne Anfang und Ende. Sie findet sich in allen Dingen des Universums, ihre Substanz und Wesenheit bildend. An sich und vor Hervorbringung der Dinge unsichtbar, manifestiert sie sich und macht sich sichtbar mittels der Emanation der sichtbaren Substanzen. Aber nicht allein die materiellen, sondern auch die moralischen und geistigen Dinge emanieren aus der Ly und kehren in sie zurück, wenn sie sterben; denn alle sind nur Seinsweisen dieser allgemeinen Substanz.

Die Ordnung, wie diese Emanationen geschahen, durch welche das Universum gebildet wurde, ist folgende: Das erste Sein und die ewige Substanz, — ewig an sich und vor ihrer Manifestation in der Welt — hatte weder Leben, noch Intelligenz, noch Willen, noch Wissen, noch irgend eine Aktivität. Mittels fünf successiven Emanationen ging aus dieser ersten Substanz eine Luft hervor, fein, rein und unvergänglich wie sie, die gleichsam die materia proxima ist, woraus sich alle Dinge bilden. Diese feine Luft, die nur eine materielle und sinnfällige Manifestation der Ly ist, die aber ihrem Sein und Wesen nach mit dem ersten Principe identisch ist, brachte mittels der Kälte und der Wärme zuerst das Wasser hervor, und dann das Feuer und nach und nach die übrigen Elemente, welche in Wirklichkeit nur diese erste feine Luft sind, insofern sie durch verschiedene Accidenzen modificiert ist: Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Härte, Bewegung u. s. w. Die fünf Elemente bildeten den Himmel, die Erde, die Sonne, den Mond und die übrigen Sterne; zuletzt brachte die Vereinigung des Himmels und der Erde den Mann und das Weib hervor. Das Sein und Wesen alles dessen, was die Welt bildet, ist also ein und dasselbe, d. h. die ersterzeugte feine Luft, die Tai-Kie heißt, die ihrerseits in ihrem Sein mit der Ly identisch ist, hinsichtlich welcher sie die erste aktive Manifestation ist. Der Tai-Kie ist Ursprung und Ursache, daß das Universum hervorgebracht und vollendet wird, wie

aus folgender Stelle des Sing-Li hervorgeht: „Vor der Hervorbringung der Welt war der Tai-Kie Ursache, daß es Himmel, Erde, Menschen und die übrigen Dinge gab. Nach der Vollendung der Welt wird Tai-Kie ebenfalls Ursache sein, daß die Menschen und Dinge enden und daß Himmel und Erde sich zusammen im Chaos vereinigen. Der Tai-Kie aber ist immer in demselben Sein, wie im Anfange, so am Ende; es giebt nichts, das ihn vergrößern oder verringern könnte.“ —

Nach der vorstehenden Analyse zeigt der von der litterarischen Klasse bekannte Pantheismus, ungeachtet seiner materialistischen Tendenzen, dennoch eine auffallende Analogie mit einigen der gefeiertsten pantheistischen Systemen der Jetztzeit. Die Ly der chinesischen Philosophie, ohne Leben, ohne Intelligenz, ohne Aktivität an sich und vor ihren allmählichen Manifestationen mittels der geistigen und materiellen Wesen, die das Universum bilden, gleicht sehr der „Idee“ Hegels; und der Deus in fieri des deutschen Philosophen erscheint als eine Reminiscenz an die Ly der chinesischen Philosophen.

Das in den philosophischen Systemen Indiens beobachtete Phänomen zeigt sich ebenfalls auch in der Philosophie Chinas. Trotz der Mannigfaltigkeit ihrer Systeme, trotz der verschiedenen Formen, unter welchen sie sich zeigt, besonders hinsichtlich der Kosmogonie, ist doch die Grundlage immer identisch, immer pantheistisch. Nach Sao-Tru brachte der Tao, das erste Chaos und die höchste Vernunft, die Einheit hervor, nämlich den Tai-Kie oder zweite Materie; die Einheit brachte die Zweiheit Leang-J hervor; die Zweiheit brachte die Dreiheit (trinitas) hervor, nämlich: Himmel, Erde und Mensch; und die Dreiheit brachte alle Dinge hervor.

Schließlich, um sich zu überzeugen, daß der Pantheismus die Grundlage der chinesischen Philosophie bilde, braucht man nur zu wissen, daß das Grundprincip aller ihrer philosophischen Systeme, als Axiom und erstes Princip der Wissenschaft in allen ihren Büchern anerkannt, gerade die wesentliche Formel des Pantheismus ist: Van Voe Je Ty, d. h. omnia sunt unum. Dies ist das Grundprincip der Wissenschaft und die beständige Lehre der ganzen Philosophie der litterarischen Klasse.

Die über den Pantheismus der chinesischen Philosophie gegebenen Andeutungen sind vollständig mit der von P. Ricci gegebenen Analyse übereinstimmend. Dieser berühmte Missionär war während vieler Jahre in China, und hatte seine Litteratur gründlich studiert, wie man

aus seinen Schriften sieht. Ich führe einige Stellen über den uns jetzt beschäftigenden Gegenstand an.[1] „Es muß notwendig eine erste Ursache geben, die ewig allen Dingen vorhergeht, deren Princip und Ursprung sie ist. Sie ist von unendlicher Wesenheit, unerzeugbar, unvergänglich, ohne Anfang und Ende. Allein diese erste Ursache hat kein Leben, keine Existenz, keine Weisheit, keine Eigentümlichkeit, keine Aktivität, wenn sie auch rein, ruhig, fein und durchsichtig ist; ohne Körperlichkeit und ohne Gestalt, also daß man sie allein mit dem Verstande denken kann (in der Weise, wie wir von den geistigen Dingen sprechen), obgleich sie, eigentlich gesprochen, weder geistig ist, noch die aktiven und passiven Eigenschaften der Elemente besitzt. Es heißt diese erste Ursache: Ly, id est: ratio." —

Diese Stelle bestätigt unsere vorigen Worte über die Analogie, die zwischen dem Pantheismus der chinesischen Philosophie und einigen der Manifestationen des deutschen Pantheismus hervortritt.

„Aus dieser ersten Ursache," fährt der P. Ricci fort,[2] „unendlich und unermeßlich, emanierte von selbst und wie durch Zufall mittels fünf Veränderungen diese Luft, elementär hinsichtlich ihrer reinen Substanz, und unvergänglich. . . . Diese Luft ist beschränkt und endlich und hat eine Kugelgestalt angenommen, die Tai-Kie heißt und auch Hoen tun, was in unserer Sprache so viel als Chaos heißt." —

Die chinesische Philosophie stand vor den aus diesen pantheistischen Principien sich ergebenden Folgerungen nicht still. „Die Gesamtheit aller Dinge[3]) ist unum tantum, nach dem Axiom: Van Voe Je Ty. Denn die Zeugung ist nichts anderes als das Empfangen des Seins und der Substanz aus jenem Chaos, vollbracht mit verschiedenen Gestalten und reinen oder unreinen Eigenschaften. . . . Die Korruption oder der Tod ist nur eine Zerstörung der äußeren Gestalt und der vitalen Kräfte und Säfte, wodurch sich der Lebende erhielt, indem er sich in die Substanz oder das Sein jener selben Luft oder in das Chaos auflöst . . . so daß schließlich das ganze Universum, wenn es endigen wird, ganz in der Ly, dem ersten Principe, aufgehen wird. Und die Ly wird von neuem auf die angegebene Weise wieder andere Welten hervorbringen: also omnia sunt unum, et omnia reducuntur ad unum."

---

[1]) Hechos de la Orden de Predic. en el imp. de China, manuscrit. de la Universidad de Manila, lib. 1. cap. 2. num. 8.

[2]) Ibid. num. 9.

[3]) Ibid. num. 13 et 14.

„Einmal vorausgesetzt: omnia sunt unum, heißt es folgerichtig, alle Dinge seien eine Substanz und von einer und derselben Natur, und seien nur durch die äußere Gestalt verschieden. . . . Hieraus sieht man klar, daß die Chinesen keine eigentlich geistige Substanz kennen, denn es giebt keine Substanz, die nicht aus jener ersten Materie, Ly genannt, hervorginge; und ganz besonders ersieht man es daraus, daß ihrer Meinung nach alle Dinge einer Substanz und Natur sind. Deshalb lassen sie auch die moralischen Tugenden aus der Ly emanieren.“ —

Wenn auch die Lehren der Moral des Zend-Avesta ihrer praktischen Seite nach unstreitig den strengen pantheistischen Folgerungen der vedantischen Philosophie vorzuziehen sind, so darf doch diese Superiorität nicht auch auf ihr ontologisches und kosmologisches System übertragen werden, denn dies ist im Grunde ebenso pantheistisch als jenes; es muß vielmehr den Reminiscenzen der biblischen Lehren, deren Einfluß in der Philosophie der Perser unmöglich zu verkennen ist, zugeschrieben werden. In der That; der Zend-Avesta Zoroasters scheint nur eine Umbildung des Pantheismus in den Dualismus zu sein, in dessen Hintergrunde immer die pantheistische Emanation mit allen ihren Konsequenzen sich findet. Die guten Geister emanieren aus Ormuz, die bösen aus Ahriman, und diese beiden ihrerseits wieder aus Mythras: ist dies nicht ein evidenter Beweis, daß ungeachtet des biblischen Einflusses der Autor oder Kompilator des Zend-Avesta nicht die Idee der Schöpfung begreifen, und folglich auch nicht zum Begriffe eines vollständig von der Welt getrennten und unabhängigen Gottes gelangen konnte? So darf man sich nicht wundern, daß die persische Philosophie bei ihren Schwankungen und Dunkelheiten schließlich zur allgemeinen Identität gelangte. Nach dem Kampfe des Ormuz gegen Ahriman und dem Siege des ersteren über den letzteren werden alle Dinge Licht werden; die durch die Seelenwanderung geläuterten Seelen werden zum ersten Sein, zum Principe zurückkehren, in das sie eintreten, und womit auch die beiden ersten Principe des Guten und Bösen, Ormuz und Ahriman, identisch werden.

Eine solche Lehre enthält nicht allein die Leugnung des wesentlichen Unterschiedes zwischen dem Guten und dem Bösen, weil bei Zerstörung des Universums beide sich eng miteinander vereinigen werden: eine Leugnung, die einer der Hauptcharaktere und Konsequenzen des Pantheismus ist; sondern sie lehrt auch, wie die vedantische Philosophie, die Remanation, das letzte Wort des emanatistischen Pantheismus.

Wir wollen nicht weiter die Lehren Ägyptens, Chaldäas, Äthiopiens und der übrigen orientalischen Länder prüfen; denn ihre Verwandtschaftsverhältnisse und ihre Analogie mit den philosophischen Systemen Indiens und Persiens lassen nicht an ihrer pantheistischen Grundlage zweifeln, ungeachtet des Dunkels und Geheimnisses, worein sie sich hüllten. Schon die Idee einer Muttergöttin, die in allen jenen Systemen unter verschiedenen Symbolen und Formen erscheint, zeigt hinlänglich die Idee einer dualistischen Emanation an. Die Isis der Ägypter, die Omorka der Chaldäer, die Astarte der Phönizier, die Anastis der Armenier mit den anderen Muttergöttinnen der orientalischen Völker müssen als eben so viele Formen des hieratischen Emanatismus angesehen werden.

Wenn wir uns von den morgenländischen Ländern zum klassischen Lande der Philosophie, nach Klein-Asien, Griechenland und Italien begeben, sehen wir den Pantheismus fortwährende Anstrengungen machen, sich von den hieratischen und akroamatischen oder geheimen Formen, in welche die orientalischen Priester ihn eingehüllt, loszumachen, um sich in seiner ganzen Nacktheit zu zeigen, indem er seine Principien und Konsequenzen der allgemeinen philosophischen Bewegung unterwarf, die in jenen Ländern herrschte. Die hellenistische Philosophie ließ es sich angelegen sein, den unitarischen und dualistischen Emanatismus in den strengen wissenschaftlichen Pantheismus umzubilden, indem sie zugleich die Hülle, die er als Geheimlehre seit den ältesten Zeiten in den meisten orientalischen Ländern trug, entfernte.

Der Dualismus der jonischen Schule, der alle Dinge aus dem Wasser als dem ersten passiven und ewigen Principe emanieren ließ, bildete sich in der griechisch-italischen Schule in absolute Einheit um, indem er dem ausgeprägten und streng wissenschaftlichen Pantheismus der Eleaten den Weg bahnte. Die primitive und absolute Monade des Pythagoras in Verbindung mit der Seelenwanderung mußte notwendig ihre Früchte hervorbringen. Der idealistische Pantheismus des Xenophanes und Parmenides war nichts weiter als die logische Fortentwickelung und die letzte Konsequenz der pythagoräischen Lehre; denn vom Pythagorismus zum Eklekticismus ist nur ein Schritt; und dieser Schritt sollte nicht lange auf sich warten lassen, zu einer Zeit und in einem Lande, in welchem, obwohl die Philosophie in so viele Schulen gespalten, die Kette der primitiven Tradition zerrissen oder entstellt, und die Grundidee von Gott und der Schöpfung abhanden gekommen war, doch alles voll Bewegung

und Leben war und sich unaufhörlich im Suchen nach einer Wahrheit abmühete, die einesteils die Wünsche des Herzens befriedigen und anderenteils den Anforderungen der Vernunft genügen konnte.

Die Metaphysiker Eleas, ausgehend von der absoluten Einheit des Seins und der Leugnung der Legitimität des Kriteriums der Sinne, gelangten zum pantheistischen Idealismus, der ohne Zweifel die strengste und bis zu einem gewissen Punkte die wissenschaftlichste Formel der pantheistischen Lehre ist. Das schon von der jonischen Schule angenommene Axiom zum Ausgangspunkte nehmend, behaupteten Xenophanes, Parmenides, Melissus und die übrigen eleatischen Metaphysiker, daß kein Ding aus einem anderen hervorgehen könne; denn das Nichts könne kein Ding hervorbringen, das eine Verschiedenheit und einen realen Unterschied von der hervorbringenden Ursache einschließe. Das Sein könne also kein Ding, das ihm ungleich ist, hervorbringen, weil es nicht den Grund dieser Ungleichheit enthalten könne. Jede Produktion, wenn eine solche vorhanden ist, sei demnach nur ein Schein oder eine phänomenelle Produktion und eine identische Wiederholung des Hervorbringenden. Alles Existierende ist also ewig und unendlich, unbeweglich und absolut unveränderlich in seinem Sein. Und da das Ewige und Unendliche nur Eins sein kann, kann nur ein mit sich und mit der Wesenheit aller Dinge identisches Sein existieren. Die Verschiedenheit der Wesen und die Vielheit der Naturen, welche uns die Sinne zeigen, sind nur Schein und Phänomene, die keine wahre objektive Realität haben. Das Zeugnis der Sinne hat mithin keinen wissenschaftlichen Wert, weil es mit der durch die reine Vernunft gelehrten absoluten Einheit des Seins in flagrantem Widerspruche steht. Die äußere, körperliche Welt ist folglich eine reine Sinnestäuschung. Die Materie und die Körper existieren nicht wirklich, sie erscheinen bloß dem Sinne so; wenn sie eine Realität haben, ist diese nur eine phänomenelle Seinsweise oder Modifikation des absoluten, einzigen und identischen Seins.

Niemals ist der Pantheismus mit einer schneidenderen Logik entwickelt worden; niemals hat er sich mit solchen Prätensionen und unter so wissenschaftlichen Formen gezeigt, als die waren, die er in der metaphysischen Schule Eleas erhielt. Die absolute Einheit und Substanzidentität wurden in ihr mit aller Klarheit und Bestimmtheit, ohne Umschweife und ohne Rücksichtnahme irgend welcher Art gelehrt. Indessen, wie es jedem Systeme widerfahren muß, das die Menschheit um den gesunden Menschenverstand bringen will, indem es sie mit

sich selbst in Widerspruch bringt, verlor auch dieses System der Eleaten, wenngleich es sich einige Zeit mit Glanz und Ruhm behauptet hatte, dank der Anstrengung des Parmenides, des Nachfolgers von Xenophanes, Melissus und Zenon, welch letzterer von seinen Zeitgenossen wegen der Stärke seines Ratiociniums und wegen seiner unwiderstehlichen Logik und Redegewandtheit „der Gewaltige“ genannt wurde, sich schließlich im Skepticismus, indem es nach und nach ausartete und sich mit den zahlreichen Sophistensekten vermengte, die zur Zeit des Sokrates die griechische Spekulation entehrten.

Nach der sokratischen Regeneration der griechischen Philosophie erschienen die großen Schulen des Plato und des Aristoteles. Diese beiden Philosophen, wie auch die von ihnen gegründeten Schulen, sind sehr weit vom formellen ausdrücklichen Pantheismus und mehr noch vom idealistischen Systeme der eleatischen Schule entfernt. Indessen ist doch nicht weniger gewiß, daß der ursprüngliche Dualismus Platos mit seiner vagen und konfusen Theorie über die Ideen den Keim des Pantheismus enthielt, und daß dieses System nicht lange auf seine Erscheinung in der Schule warten ließ.

Aristoteles stellte sich ohne Zweifel auf einen vom Pantheismus weiter entfernten Standpunkt als Plato; und ihm ist der Ruhm zuzuschreiben, auf eine wirksamere Weise den tödlichen Einfluß dieses Systems neutralisiert zu haben, indem er ihm eine unübersteigliche Schranke durch seine Theorie über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis entgegensetzte; eine Theorie, in der er ein richtiges Gleichgewicht zwischen den sensitiven und intellektuellen Vermögen herzustellen suchte, und insbesondere durch seine tiefe Theorie über die substantiale Erzeugung, die den Pantheismus der heidnischen Philosophie in der Wurzel zerstört. Die Geisteskraft dieses Mannes ist wahrhaft zu bewundern, der, ohne die richtige Idee der Schöpfung zu haben, die uns die Bekämpfung des Pantheismus so leicht macht, und ohne die klare und erhabene Gottesidee zu besitzen, die uns das Christentum offenbart hat, in seinem eminent philosophischen Talente das Mittel fand, eine fast unüberwindliche Schranke gegen die Einheit der Substanz und gegen die absolute Identität zu errichten, dadurch daß er die ursprüngliche Verschiedenheit der endlichen Substanzen behauptete.

Wenn wir auch von dem Wahrheitsgehalte, den seine Theorie über die substantiale Erzeugung enthält, absehen, würde hinreichen, sie vom Standpunkte ihres Gegensatzes zum Pantheismus zu betrachten,

um sie nicht mit schnöder Wegwerfung zu behandeln, wie das einige Schriftsteller gethan haben, die, ohne ihre Tendenzen, und vor allem ohne ihren Gehalt und ihre wahre Natur zu kennen, mit übermäßiger Leichtfertigkeit sie zu verwerfen sich erlaubt haben. Über diesen wie über viele andere Punkte seiner Lehre hat man häufig Urteile und Ansichten ausgesprochen, die gewiß an der wünschenswerten Mäßigung leiden; denn diese Urteile und Ansichten waren nicht, wie es sein sollte, die Frucht eines tiefen, anhaltenden Studiums über die Lehren dieses Philosophen, an sich und in ihren Folgerungen betrachtet.

Obgleich die sokratische Restauration für einige Zeit den verheerenden Gang des Pantheismus aufhielt, so ließ doch sein Wiedererscheinen nicht lange auf sich warten, wenn auch nicht sofort mit dem wissenschaftlichen Anstriche und den allgemeinen Tendenzen, zu welchen er früher gelangt. Denn der in der Philosophie Platos enthaltene Keim mußte sich entwickeln und seine Früchte tragen. Die allgemeine Weltseele, eine Emanation des ersten Wesens, und der ursprüngliche und notwendige Dualismus dieses Philosophen mußten endlich in die Behauptung einer einzigen Substanz und der absoluten Einheit umschlagen. So geschah es in der That, als die Erscheinung des Christentumes auf Erden die heidnische Philosophie zwang, ihre Kräfte zum Widerstande gegen die Angriffe der neuen Religion zusammenzufassen. Die Lehren Platos dienten dem alexandrinischen Synkretismus als Kern; und sie waren sozusagen auch das Feld, auf welchem die zerstreuten Kräfte der heidnischen Philosophen sich sammelten, um daselbst ihren gegenseitigen Groll abzulegen und zur gemeinsamen Verteidigung sich zu verbinden und der entstehenden Religion Jesu Christi den Vernichtungskrieg anzukündigen. Bekanntlich rühmten sich die alexandrinischen Eklektiker, die Hauptrepräsentanten dieses philosophischen Bundes, daß sie die Lehren Platos vortrügen, und also unter seiner Fahne kämpften. Der Name „Neuplatoniker", den sie sich selbst gaben, ist ein weiterer Beweis, daß ihr Pantheismus nur eine Fortentwickelung des in den Lehren des atheniensischen Philosophen enthaltenen Keimes war.

Wir haben schon eben gesehen und halten uns deshalb nicht länger bei dem Beweise auf, daß die Grundlage des Neuplatonismus der Pantheismus ist. Die Erkenntnis der absoluten Einheit ist der äußerste Terminus und die Vollendung der Philosophie, wie Plotinus und seine Nachfolger meinten. Die innigste Vereinigung mit dieser absoluten universellen Einheit mittels einer unmittelbaren Anschauung

ist der Lohn für die Lebensreinheit und Heiligkeit des Menschen und bildet zugleich seine Glückseligkeit. Die abstrahierende Betrachtung der universellen Ideen bis zur Gelangung zu der Idee des absoluten Seins, das eins in allen Dingen ist, und in dessen Einheit alle übrigen Wesen enthalten sind, ist der Weg, um zu dieser Anschauung des Absoluten zu gelangen.

Die kosmogonische Theorie Plotin's steht mit diesem Principe der absoluten Einheit in Beziehung und endet wie alle pantheistische Theorien in der allgemeinen Identität. Die erste Intelligenz, eine Ausstrahlung des ersten Principes und in Wirklichkeit mit ihm identisch, und die allgemeine Seele, mit der Intelligenz identisch, und von gleicher Dauer oder gleichzeitig mit den beiden anderen, nämlich der Einheit und der Intelligenz: sind der Ursprung aller Dinge. Das Universum geht aus dem ersten Principe mittels der Intelligenz und der allgemeinen Seele hervor, und die in der Welt erscheinende Vielheit der Wesen bezieht sich immer auf die absolute Einheit, die nicht allein das Sein und die Realität aller Dinge bildet, sondern es sind auch das Subjekt und das Objekt, der Gedanke, die Denkthätigkeit und das erkannte Object in der absoluten primitiven Einheit identisch. So sind in der absoluten Einheit Plotin's logischerweise die ideale und die reale Welt, die Welt der Geister und die Welt der Materie, die intelligibele und die sensitive Welt identisch geworden.

Wie die Lehre über die Ideen und das eine, absolute Wesen eine Reminiscenz und Anwendung der Theorie der platonischen Ideen ist, erinnern auch die Einheit, die Intelligenz und die allgemeine Seele an die platonische Dreiheit (trinitas). „Aus dem Schoße der absoluten Einheit," sagt der alexandrinische Philosoph,[1] „geht die höchste Intelligenz hervor, ein zweites vollkommenes Princip, jedoch in einem gewissen Sinne dem ersten untergeordnet. Sie geht hervor, ohne daß jene Einheit hierbei thätig ist, ja ohne es zu wollen; aber so, daß das erste Princip sich nicht ändert, sich nicht modificiert; sie geht auf dieselbe Weise hervor, wie das Licht aus der Sonne. Die Intelligenz ist das Bild, der Reflex der Einheit; diese Intelligenz ist das gedachte Objekt, das denkende Subjekt und auch die Denkthätigkeit: drei mit ihr identische Dinge. Sie betrachten sich unaufhörlich; und diese Betrachtung bildet ihre Wesenheit. Die allgemeine Seele ist das dritte, den beiden anderen untergeordnete Princip. Diese Seele ist der

[1] Enneades 2 und 6.

Gedanke, das Wort, das Bild der Intelligenz, die Ausübung ihrer Thätigkeit; denn die Intelligenz ist nur durch den Gedanken thätig.... Dieses Hervorgehen geschieht von Ewigkeit her; und diese drei Principe, obwohl sie eine Hierarchie hinsichtlich der Dignität bilden, sind doch unter sich gleichzeitig." —

Die Lehren des **Porphyrius**, **Jamblichus**, **Proklus** und der übrigen alexandrinischen Eklektiker sind dem Kerne nach die nämlichen wie die Plotin's, d. h. das Grundprincip in allen ist die Einheit der Substanz und die allgemeine Identität des Pantheismus. Die Schriften dieser Philosophen können als Kommentare über Plotin angesehen werden; und wenn sie den Lehren des Meisters etwas hinzufügten, so geschah dies hauptsächlich in den Punkten über die **Theurgie**, der sie sich mit unglaublichem Eifer und großem Vertrauen hingaben. Der Synkretismus der Neuplatoniker, der in seinem eigentlich philosophischen Teile in direkter Beziehung zu den Lehren Plato's und der Pythagoräer steht, muß hinsichtlich seiner theurgischen Lehren auf den hieratischen Pantheismus und die Geheimlehre der orientalischen Völker zurückgeführt werden.

Anmerkung.

Die folgenden Stellen aus der **„Geschichte Chinas"** von P. Navarrete, von ihm behufs Darstellung des philosophischen Systems der Chinesen niedergeschrieben, lassen keinen Zweifel über das im Kapitel hinsichtlich des Pantheismus, der die Grundlage der chinesischen Philosophie bildet, von uns Gesagte bestehen. Die langen Jahre, während welcher dieser berühmte Dominikanermissionär in jenem Reiche verweilte; seine zahlreichen Konferenzen mit den dortigen Mandarinen und Gelehrten, und seine Reisen durch einen großen Teil der orientalischen Länder, wie auch die Gelehrsamkeit und vielseitigen Kenntnisse, die er in seinem Werke offenbart, lassen sein Wort über diesen Gegenstand von großem Ansehen und Gewichte erscheinen.

Präludium 5.

„Die Wissenschaft a priori, oder wie das Universum den Chinesen zufolge entstand." —

„Erstens, da sie nicht denken konnten, daß aus dem reinen Nichts irgend ein Ding entstehen könnte, und auch keine unendliche Macht kannten, die aus nichts etwas hätte erschaffen können, und da sie ferner sahen, daß es in dieser Welt Dinge giebt, die jetzt sind und dann wieder nicht sind und also nicht ewig sind: glaubten sie, es müsse notwendig eine Ursache und einen Ursprung aller jener Dinge geben, welche Ursache sie Ly nennen, d. h. Ratio seu fundamentum totius naturae. Sie meinten auch, diese Ursache sei von unendlicher, unvergänglicher Natur, ohne Anfang und ohne Ende. Denn sie halten dafür, daß, wie ‚aus nichts nichts werde,' auch das, was einen Anfang hat, ein Ende haben, und das Ende zum Anfange zurückkehren müsse. Hieraus entstand die in ganz China angenommene Meinung, daß dieses Universum enden, und dann wieder

von neuem entstehen müsse. Der zwischen einem solchen Anfange und Ende liegende Zeitraum heißt Ta-Sui, d h. großes Jahr."

„Diese selbe Ursache hat ihnen zufolge weder Leben, noch Wissen, noch irgend eine Aktivität; sie ist vielmehr rein, ruhig, fein, durchsichtig, körper- und gestaltlos, und kann nur mit dem Verstande aufgefaßt werden, ungefähr wie wir von den geistigen Dingen sprechen Wie sie nicht geistig ist, hat sie auch nicht die aktiven und passiven Eigenschaften der Elemente in sich. Sie denken sich nun die Hervorgehung dieser sichtbaren Welt aus dem ersten Principe oder Chaos, genannt Ly, folgendermaßen: Da sie fanden, daß es notwendig eine ewige Ursache der sichtbaren Dinge geben müsse; und da sie ferner meinten, daß diese Ursache weder Wirksamkeit noch Aktivität habe, ohne welche die Dinge nun einmal nicht aus ihr hervorgehen konnten; und da sie überdies in täglicher Erfahrung zu sehen glaubten, daß Wärme und Kälte es seien, die die Dinge erzeugen und wiedervernichten, und daß darum diese beiden Eigenschaften die bewirkende Ursache aller Erzeugung und Vernichtung seien: forschten sie nach der Art und Weise, wie aus diesem Chaos oder ersten Materie, Ly genannt, die materia proxima hervorginge, aus der die Dinge zusammengesetzt sind, und wie in der Welt Wärme und Kälte entstehen konnten, um aus ihnen die Dinge entstehen zu lassen. Sie dachten sich dieses also: Aus der ersten Materie Ly, die unendlich und unermeßlich ist, emanierte durch fünf Emanationen, die sie näher angeben, von selbst und ganz per Zufall die Luft, immer weiter und weiter, bis sie so materiell wurde, wie sie jetzt ist, aber bleibend in jenem unendlichen Chaos, Ly, das zu einer endlichen Kugelform sich gestaltete, die sie Tai-Kie nennen, d. h. höchst begrenzt oder beschränkt. Sie nennen sie auch Hoen Tun, Hoen Lun, bevor aus ihr die Dinge entstanden. Und diese aus dem ersten Chaos durch die genannten fünf Emanationen hervorgegangene Luft ist ebenfalls unvergänglich, was die Substanz betrifft, und von derselben Natur, wie die erste Ly; aber sie ist mehr materiell und veränderlich per condensationem et rarefactionem, per motum et quietem, per calidum et frigidum etc. Dieses zweite Chaos, Tai-Kie, aus dem wiederum Dinge entstanden, denken und malen sie ebenfalls nach ihrer Weise aus Wir wollen uns hier nicht weiter darauf einlassen."

„Da sie glaubten, Wärme und Kälte seien die Ursachen der Erzeugung und Vernichtung der Dinge, und Wärme und Kälte entständen mittels Bewegung und Ruhe, meinten sie, daß in diesem zweiten Chaos die kugelförmig zusammengepreßte Luft sich per Zufall oder ganz von selbst in Bewegung gesetzt, durch welche Bewegung die Wärme innerhalb der Luft entstanden sei; und nachdem diese Bewegung aufgehört, sei durch diese Ruhe ganz von selbst die Kälte entstanden, indem nämlich hierdurch ein Teil der Luft warm geworden, während der andere kalt geblieben sei, aber nur extrinsece, nicht intrinsece und ihrer eigentlichen Natur nach. So wurde also die Luft in warm und kalt geteilt, was sie Leang I und Yn Yang nennen. Das Warme ist rein, hell, durchsichtig und leicht. Das Kalte ist unrein, dunkel, undurchsichtig und schwer."

„Hiernach sind also die allgemeinsten bewirkenden Ursachen des Universums motus et quies, calor et frigus, die sie Tung Cing, Yn Yang nennen. Das Warme und das Kalte verbanden sich nun miteinander in innigster Vereinigung, Eintracht und Freundschaft, wie Mann und Frau oder Vater und

Mutter, und brachten das Element des Wassers hervor, das dem Yn angehört. In der zweiten Vereinigung brachten sie das Element des Feuers hervor, das dem Yang angehört: und so wurden die fünf Elemente hervorgebracht, welche der Tai-Kie, oder Yn Yang oder die anders gewordene Luft selbst sind, ähnlich wie bei uns die Elemente mit ihren Eigenschaften. Diese Elemente sind: das Wasser im Norden, das Feuer im Süden, das Holz im Osten, das Metall im Westen und das Erdreich in der Mitte."

„Der Yn Yang und die fünf Elemente brachten Himmel, Erde, Sonne, Mond und Sterne hervor; denn indem die reine, warme, durchsichtige und leichte Luft in die Höhe ging, entstand der Himmel; und indem das Unreine, Kalte, Undurchsichtige und Schwere niederging, wurde die Erde. Hierauf vereinigten sich der Himmel und die Erde mit ihrer Kraft in der Mitte und brachten Mann und Weib hervor, indem der Mann dem Yang, dem Himmel, entspricht, und das Weib dem Yn, der Erde. Deshalb nennt sich der König Tien Zu, d. h Sohn des Himmels, und opfert dem Himmel und der Erde als den allgemeinen Eltern. In diesen drei Dingen: Himmel, Erde und Mensch sind alle übrigen Dinge wie in ihrer Quelle und ihrem Ursprunge enthalten."

„Fo Hi ist eine Produktion des Universums; dies wird im Ye King in der Figur Ho Tus dargestellt, welche die vier weißen und schwarzen Tafeln in der Hand hält. Durch Tradition hat sich dies immer so erhalten und ist immer so verstanden worden. Es ist auch ausgedrückt in der Figur Jo Xus, welche die schwarzen und weißen Punkte nach paar und unpaar hält, nämlich fünf unpaar: 1, 3, 5, 7, 9; und fünf paar: 2, 4, 6, 8, 10, die den Kuas oder allgemeinen Ursachen des Universums entsprechen. Confucius spricht sich in seiner Erklärung des Ye King über das Tai-Kie (Chaos) in folgender Weise aus: Das Chaos brachte das Warme und Kalte hervor (die die fünf Elemente umfassen); aus diesen beiden wurden vier, nämlich: Warm und Kalt in vier verschiedenen Graden. Diese vier brachten acht Eigenschaften hervor, nämlich: warm, kalt, stark, schwach: jedes in einem größeren und in einem geringeren Grade. Diese acht bringen die drei Hauptursachen hervor, nämlich: Himmel, Erde und Mensch. Und die acht oder diese drei bringen alle Dinge der Welt hervor, die ganz auf diese drei basiert ist, welche die Ursachen der im Universum entstehenden und vergehenden Dinge sind."

„Die Gelehrten nach Confucius setzen in ihren Kommentaren und Glossen diese Produktion des Universums, das vom ersten Ursprunge und der unendlichen Materie, Ly, ausgeht, die ihrerseits wieder vom Vu Kie, der auch Tao heißt, hervorgehet, noch näher auseinander. Lao Zu, das Haupt der Sekte der Tao Zus, giebt ganz auf dieselbe Weise die Produktion des Universums in seinem Buche Lao Zu King in metaphorischen Zahlen und Ausdrücken an; er sagt: Tao oder das erste Chaos brachte die Einheit, Tai-Kie, oder die zweite Materie hervor; die Einheit brachte die Zweiheit, Leang J, hervor; die Zweiheit erzeugte die Dreiheit: Tien Ti, Yin, San Zai = Himmel, Erde und Mensch. Und die Dreiheit brachte alle Dinge hervor. Somit ist diese Lehre dieselbe wie die der Gelehrten." —

Präludium 7.

„Das berühmte Axiom der Chinesen: Vuan Vue Je Ti, d. h. omnia sunt unum.“ —

„Unter den übrigen chinesischen Grundsätzen, die wir für unseren Zweck hervorheben müssen, giebt es einen sehr hervorragenden, wonach nämlich alle Dinge eine einzige Substanz sind. Und diese Meinung stimmt mit der von einigen alten Philosophen Europas überein, die da sagten: Omnia esse unum.“ . . . .

„Andere noch älter als diese Philosophen hatten dieselbe Meinung, wie z. B. die Gymnosophisten Indiens und die Bonzen Chinas, die von jenen abstammen. Desgleichen Lao Zu mit seinen Tao Zus; und vor allen die Gelehrten Chinas vom größten bis zum kleinsten, alte sowohl wie moderne. Diese drei Sekten oder Klassen sind älter als jene Philosophen. Alle schreiben sich her von Zoroaster, dem Magier und Fürsten der Chaldäer, der ein ewiges Chaos annahm und diese seine Lehre weithin verbreitete. Hieraus sieht man deutlich, wie jene Philosophen und die drei Sekten Chinas verstanden: omnia esse unum natura et ratione, und daß die Meinung dieser sowohl wie jener ganz dieselbe ist.“ —

Präludium 11.

„Die Geister oder Götter, welche der Chinese anbetet, nach Aussage der Gelehrten.“ —

„Nach dieser Kaste geht alles, was in diesem Universum ist und sein kann, aus dem Tai-Kie hervor, der in sich die Ly enthält, nämlich die erste Materie oder universelle Substanz aller Dinge mit der ersterzeugten Luft, die die materia proxima derselben ist.“

„Aus der Ly als solcher emanieren die fünf Tugenden: Mitleid, Gerechtigkeit, Religion, Klugheit und Rechtschaffenheit, mit ihren Habitus und anderen geistigen Dingen. Und aus der Ly verbunden mit der ersterzeugten Luft emanieren die schon angegebenen fünf Elemente mit allen übrigen körperlichen Eigenschaften und Gestalten. So daß für den Chinesen sowohl das Physische wie das Moralische aus einer und derselben Quelle, nämlich der Ly, hervorgeht. Sie ist das Sein aller Dinge, wie schon angegeben. Hiermit stimmt auch die Lehre des Confucius überein, der alles auf Einen Punkt reduciert, nämlich auf die Ly, die allgemeine Substanz.“ . . . . .

„Drittens, wie die Ly die Dinge dieser Welt nur mittels des Ki, der ihr Werkzeug ist, hervorbringt, so regiert sie dieselben auch nur mittels desselben. Darum werden die Thätigkeiten, nämlich die Hervorbringung der Dinge sowohl als ihre Regierung, gewöhnlich dem Ki, als der instrumentalen und formalen Ursache der Ly, zugeschrieben, ähnlich wie man z. B. sagt: der Verstand denkt, der Wille liebt, während die Seele es ist, die mittels dieser zwei Vermögen denkt und liebt.“

„Ferner: dieser Kaste zufolge muß nach Ablauf der Zeitdauer einer Welt dieses Universum mit allem, was darin ist, aufhören, indem alles in sein erstes Princip, woraus es emaniert ist, zurücktaucht, so daß nur die reine, lautere Ly mit ihrem gleichzeitigen Ki bleibt. Hierauf muß die Ly ein anderes Universum auf dieselbe Weise hervorbringen; und wenn dieses geendigt hat, wieder ein anderes, und so fort bis in infinitum.“ —

Präludium 14.

„Die verschiedenen Attribute, die der Chinese diesem ersten Principe beilegt." —

„Um die Natur des ersten Principes und der allgemeinen Substanz aller Dinge besser zu verstehen, will ich die von den Gelehrten gebrauchten Namen für dasselbe hersetzen."

„Sie nennen es: Ly. Mit diesem Worte bezeichnen sie das Sein, die Substanz und das Wesen der Dinge, meinend, es gebe eine unendliche, ewige, unerzeugbare, unvergängliche, anfangs- und endlose Substanz. Diese Substanz ist für die Chinesen nicht allein das physische Princip des Himmels, der Erde und der übrigen körperlichen Dinge, sondern auch das moralische Princip der Vermögen, der Habitus und anderer geistiger Dinge. Daher entstand das so allgemein angenommene Axiom: omnia sunt unum, und das andere: in das Innerste der Dinge eindringen, heißt ihre Wesenheit und Natur erschöpfen."

„Sie nennen es: unsichtbares Princip; denn jene allgemeine Substanz, an sich betrachtet und bevor sie mittels irgend einer Veränderung oder Eigenschaft sichtbar wurde, war durchaus unsichtbar, und ist es auch jetzt noch, wenn wir sie mit metaphysischer Abstraktion betrachten, weil allein so ihre Wesenheit frei ist von den individuellen Eigenschaften und Verhältnissen."

„Es heißt auch: erstes und höchstes Princip; denn aus ihm gehen durch Emanation alle Dinge hervor; und am Ende des Universums müssen sie zu ihm zurückkehren. In seinem Sein ist es vollkommen, im höchsten Grade vollkommen."

„Es heißt: großes Vacuum und höchstes Behältnis; denn in jener allgemeinen Wesenheit sind alle Wesenheiten der einzelnen Dinge enthalten, wie in der Quelle die Gewässer der verschiedenen Flüsse und in der Wurzel der Stamm mit allen Zweigen, Blüten und Früchten des Baumes enthalten ist."

„Es heißt: höchste Einheit; denn wie bei den Zahlen die Einheit das Princip aller Zahlen ist, die selbst ohne Princip und unteilbar ist; so giebt es auch unter den Substanzen und Wesenheiten dieses Universums eine höchst einfache, die hinsichtlich ihres Seins nicht teilbar ist, und das Princip aller übrigen Wesenheiten ist, die es in rerum natura giebt und geben kann."

„Es heißt: Natur der Dinge, nämlich insofern jene universelle Natur des ersten Principes von den einzelnen Dingen participiert wird, wie z. B. die Materie eines Metalles in verschiedenen Gefäßen ist, und diese also gleichmäßig an dem Metalle participieren."

„Es heißt: höchste Fülle, plenitudo; denn die allgemeine Natur und Wesenheit erfüllt alle Dinge und ist einzig das Sein und Wesen aller Dinge. Hierüber handelt das 20. bis 25. Kapitel im Tschung-Yung. Hiernach ist die universelle Natur des ersten Principes überall im Universum vorhanden, allen Dingen das Sein verleihend, sowohl das physische als auch das moralische."

„Dieser allgemeinen Fülle und Wesenheit schreibt der Chinese das zu, was wir dem Sein im allgemeinen zuschreiben, nämlich das unum, verum et bonum." —

Alles dieses beweist unser Autor mit zwanzig Stellen aus den klassischen Büchern der Gelehrten.

Präludium 17.

„Die Meinungen verschiedener angesehenen Gelehrten, mit welchen ich diese Kontroversen führte.“ —

Es sagt der Autor hier, daß der Doktor U Puen Ju, Groß-Mandarin, behauptete, unser Tien Tschu (d. h. unser Gott, wie wir ihn in China nennen, was so viel heißt als: König der Höhe) könne nur ein Werk des Tai-Kie sein, und alle Dinge seien eine und dieselbe Substanz. Und obwohl man sage, es gebe verschiedene Geister, so gebe es in Wahrheit doch nur eine allgemeine Substanz; der Geist sei von der Substanz nicht wirklich verschieden, sondern sei die Substanz selbst, insofern sie mit der Fähigkeit betrachtet wird, innerhalb der Dinge wirken und regieren zu können. — „Ich fragte ihn hier,“ erzählt der Autor weiter, „nach dem Unterschiede, den man bei diesen Geistern annehme, von denen die einen höher, die anderen niedriger seien. — Er antwortete: was ihre Substanz und Wesenheit betreffe, so sei sie dieselbe sowohl im Himmel wie auf Erden; was aber ihre Thätigkeit und Wirksamkeit angehe, so gebe es Verschiedenheit je nach den verschiedenen Eigenschaften und Verhältnissen der Dinge.“

„Der Doktor Tscheu Mo Kien, Mandarin der Riten, hatte die Bücher des P. Ricci gelesen und fragte uns eines Tages, was wir unter Tien Tschu verständen? (So nennen wir Gott.) Als ich ihm sagte, er sei eine lebendige, intelligente Substanz, ohne Anfang und Ende u. s. w. und habe alle Dinge erschaffen und regiere sie vom Himmel aus, wie ein König sein Land von seinem Palaste aus regiert, lachte er uns aus, und sagte, wir gebrauchten einen sehr unpassenden Vergleich, da der Tien Tschu oder König der Höhe nicht etwa so wie ein Mensch im Himmel sitze, sondern er sei vielmehr die Wahrheit, die im Himmel wie auch in allen Dingen herrsche und regiere; diese sei mit dem Tien Tschu oder Xang Ti ein und dasselbe. — So gerne wir mit der Erklärung über unseren Tien Tschu fortfahren wollten, so duldete er es doch nicht, indem er sagte, er wisse schon, was der Tien Tschu sei, da wir sagten, er sei mit dem König der Höhe ein und dasselbe.“

„Der Doktor Cien Lin Bu, obwohl unser vertrauter Freund, und obwohl er oftmals die Unsrigen über den wahren Gott sprechen gehört, der auf diese Welt gekommen, um uns zu erlösen; so konnte er sich doch hierüber niemals einen anderen Begriff bilden als den, daß er meinte, er sei dasselbe, was ihr Confucius, wobei er sich auf die falsche Meinung stützte, daß es nämlich nur Eine allgemeine Natur oder Wesenheit gebe, die sowohl das Princip aller Dinge wie auch diese selbst sei. Und was die Menschen betrifft, so repräsentieren ihm zufolge die vollkommeneren unter ihnen durch ihre guten Eigenschaften oder durch ihre Thätigkeit besser und vollständiger jene allgemeine Natur des ersten Principes; und darum seien sie eins mit ihm. Nach dieser Lehre steigt unser Jesus in Europa ebenso hoch, als ihr Confucius in China, und Foe in Indien.“

„Ich will noch erzählen, was mir eines Tages mit dem letztgenannten Doktor und mit dem Doktor Miguel begegnete. Als ich auf den Punkt zu sprechen kam, daß wir in Europa das von Gott gegebene Gesetz befolgten, trat jener auf und sagte, mit diesem Gesetze verhalte es sich gerade so, wie mit dem von Confucius gegebenen Gesetze, das die Chinesen hätten, da beide Gesetzgeber ein und

dasselbe seien mit dem Himmel und dem ersten Principe. Hiergegen wollte ich antworten; allein der Doktor Miguel flüsterte mir zu, ich sollte lieber für jetzt schweigen, um den Freund nicht aufzuregen, da diese in China so allgemein angenommene Meinung nicht so leicht widerlegt werden könne."

„Der Doktor Sui Yo Ko sagte mir ganz unumwunden, es gebe im Universum nur Eine Substanz, Ly oder Tai-Kie, die an sich unermeßlich, ohne Schranke und Grenze sei. — Dieses vorausgesetzt, folgt notwendig, daß der König der Höhe mit den übrigen Geistern nur die operative Kraft der Dinge ist, oder die Substanz der Dinge, insofern sie ihre Thätigkeit ausübt. Er sagte ferner, die Ordnung und Regierung der Dinge dieses Universums gehe aus der Ly hervor, aber nicht frei gewollt, sondern naturnotwendig, je nachdem es die Verbindung der allgemeinen Ursachen und die Disposition der einzelnen Dinge erheische. — Wir nennen dieses: Fatum oder Schicksal." —

Drittes Kapitel.

Fortsetzung: Der Pantheismus im Mittelalter.

Der Pantheismus der alexandrinischen Eklektiker, der das Christentum in seine große Einheit absorbieren wollte, wie er die orientalischen Traditionen und die hellenische Philosophie absorbierte, sah sich endlich genötigt, das Feld der neuen Religion zu überlassen. Nach Erschöpfung seiner Kräfte in einem ungleichen Kampfe, zog sich der Pantheismus, der die äußerste Anstrengung gemacht, um die Herrschaft über die intellektuelle und die sociale Welt zu behalten, von der philosophischen Schaubühne während einiger Jahrhunderte zurück. Nach Persien entflohen, sah er sich unter der Regierung der Sassaniden zu einer prekären Existenz verurteilt, und mußte aus seinem Schlupfwinkel den majestätischen und civilatorischen Gang des Christentums mit ansehen, das, vom Schwerte der Tyrannen und der Opposition der heidnischen Philosophie erledigt, sich der errungenen Lorbeeren bediente, um überallhin seinen wohlthätigen Einfluß zu verbreiten, die Welt durch seine heilsamen Institutionen neu gestaltend.

Aber es stand geschrieben, daß der Friede nicht immer dauern sollte; denn die Kirche hatte von ihrem göttlichen Stifter den Kampf und die Verfolgung als Erbteil erhalten. Der Rationalismus, der sich in der alexandrinischen Schule mit dem Pantheismus zum Kampfe gegen die Kirche verband, erhob im neunten Jahrhundert unter analogen Formen von neuem sein Haupt; denn man darf es nicht vergessen: der systematische Antagonismus der menschlichen Vernunft

gegen die Lehre der Offenbarung hat sich fast immer unter der pantheistischen Form gezeigt.

Scotus Erigena, der in Mitte des christlichen Europa offen den Pantheismus lehrte; der unter die katholischen Völker die pantheistischen Lehren Indiens verpflanzte und weiter entwickelte; der den theologischen Irrtümern Berengar's über die Eucharistie den Weg bahnte und ihr Vorspiel war; der endlich seinen Nachfolgern den rationalistischen oder pantheistischen Weg zeigte, den sie in ihren philosophischen Spekulationen befolgen mußten, um das Joch der Offenbarung abzuschütteln: ist einer der vielen historischen Beweise der im vorigen Kapitel über die Universalität des pantheistischen Irrtums aufgestellten Behauptung.

Bekanntlich ist das Fundamentalprincip und das Endresultat der Philosophie Erigena's dasselbe, was die Grundlage und das Wesen des Pantheismus bildet: „Alles ist Gott, und Gott ist das All; Gott ist das einzige wahrhafte substantielle Sein." Dies ist die Hauptlehre des irischen Philosophen, woraus späterhin David von Dinanto, Almarich von Chartres und andere Rationalisten des Mittelalters schöpften, sie kommentierten und unter verschiedenen Formen weiter entwickelten. Das Werk Erigena's De Divisione Naturae, worin dieser Schriftsteller sein pantheistisches System entwickelt, enthält eine so große Analogie und Ähnlichkeit mit den Lehren und sogar mit den Ausdrücken der indischen Philosophie, daß einige Kritiker hierin ein Plagiat haben erblicken wollen. Was keinem Zweifel unterliegt, ist, daß der Pantheismus Erigena's eine Reminiscenz oder Reproduktion des idealistischen und rigurosen Pantheismus der vedantischen Philosophie ist, zum Teil modifiziert und mit den Lehren der Neuplatoniker in Übereinstimmung gebracht, von welchen Erigena dem Anscheine nach sein System hergenommen. David von Dinanto läßt alle Dinge aus Gott emanieren, und identifiziert zugleich Gott mit der ersten Materie, und neigt so zum reinen Emanatismus oder zum materialistischen Pantheismus hin.

„Die Gottheit," sagt Albertus Magnus[1]), „hat gar keine Materie, weder eine individuelle noch eine gemeinsame. Indessen behauptete dieses Xenophanes, dem David von Dinanto folgte, sagend, Gott, der Geist und die erste Materie sei ein und dasselbe." —

An einer anderen Stelle spricht er vom Pantheismus des Anaxi-

---

[1]) Oper. omn. Tom. 19. Tract. 12. Quaest. 72.

menes und bemerkt [1]): „Ein Irrtum, der vor kurzem von David von Dinanto wieder aufgefrischt wurde, der da sagte, Gott und die erste Materie seien identisch, indem er in der That das Zeugnis des Anaximenes anführte, welcher sagte, alle Dinge seien ein und dasselbe Wesen und dies Wesen sei Gott. Und David von Dinanto interpretierte so: dies Eine Sein ist die Materie; denn ihm zufolge existiert wahrhaft nur die Materie, und die übrigen Naturen oder Formen haben keine Existenz als nur dem äußeren Scheine nach.“ —

Man darf nicht glauben, daß der Pantheismus im Mittelalter sich bloß auf die eben angeführten Namen beschränkt und sein Einfluß sich bloß auf einige Sonderlinge erstreckt habe, ohne daß sich seine Nachwirkungen und Tendenzen in den Schulen und im Publikum gezeigt hätten. Wer so dächte, würde zeigen, daß er über den Zustand des menschlichen Geistes und über die Geschichte der Philosophie in jener Periode wenig nachgedacht. Von den vielen, in jener Zeit gegen den Glauben auftauchenden groben Irrtümern absehend, Irrtümer, denen die pantheistischen Lehren, die viele Köpfe und vielleicht auch einige Schulen beherrschten, nicht fremd waren, braucht man nur an den damals die philosophischen Schulen bewegenden berühmten Streit zwischen den Nominalisten und Realisten zu erinnern, um sich zu überzeugen, daß der Pantheismus die Köpfe mehr beschäftigte, als viele glauben. Der **Nominalismus** und **Realismus**, von übermütigen Philosophen, die gleich bei der Hand sind, zu verurteilen, was sie nicht einmal kennen, so lächerlich gemacht, enthalten in ihrem Schoße die höchsten und kompliziertesten Probleme der philosophischen Wissenschaft; denn sie beziehen sich nicht allein direkt und unmittelbar auf das große Problem des Ursprungs und der Natur der menschlichen Erkenntnis, das vielleicht das schwierigste und hauptsächlichste der Philosophie ist, sondern sie stehen auch in Beziehung zum Ursprunge und zur Entwickelung des Pantheismus. In der That; der übertriebene Realismus, der den universalen Ideen in ihrem Zustande der Allgemeinheit eine objektive Realität beilegte. und der denselben eine reale Existenz außer und vor den Individuen zuschrieb, mußte notwendig zur Einheit der Substanz und Identität des Seins gelangen. Denn die allgemeinen Ideen in ihrem Zustande der Allgemeinheit einmal in existierende Realitäten umgesetzt, mußten auch die weniger allgemeinen Ideen ihrerseits in eine Beschränkung

---

[1]) Ibid. Tract. 10. Quaest. 4.

des allgemeinen Seins umgewandelt werden, und konnten nichts anderes als Modifikationen des primitiven einzigen Seins sein. Wenn die allgemeine Natur als solche eine wirkliche und unabhängige Existenz hat; wenn z. B. die Menschheit eine wirkliche Existenz, unabhängig von den Individuen, besitzt, so ist sie eine einzige und nicht zu vervielfältigende Substanz. Die Individuen sind dann Partizipationen an dieser einzigen Substanz, die alsdann eine gemeinsame Substanz bildet; und die Einzeldinge sind weiter nichts als Modifikationen dieser gemeinsamen Substanz. Was nun aber von den Individuen hinsichtlich der specifischen Natur gesagt wird, muß ebenfalls auch von den specifischen und generischen Wesenheiten hinsichtlich der Idee der Substanz und des Wesens gesagt werden. Wenn man also der specifischen Wesenheit in ihrem Zustande der Allgemeinheit eine reale, eigentliche und von den Einzeldingen unabhängige Existenz beilegt, so macht man aus diesen eben so viele Accidenzen oder Seinsweisen der Einen gemeinsamen Substanz; und so öffnet man dem Pantheismus Thür und Thor, wenn man eine derartige Existenz den allgemeinen Wesenheiten des Seins und der Substanz beilegt, wie dieses die Anhänger des absoluten Realismus thun mußten; und dies ist ebensoviel, als formell und ausdrücklich die absolute Einheit des Seins und der Substanz aufstellen.

Somit ist im Hintergrunde des übertriebenen Realismus, der den universalen Ideen in ihrem Zustande der Allgemeinheit eine reale Existenz zuschrieb, der Pantheismus mit allen seinen Konsequenzen verborgen. Und man muß gestehen: die absolute Einheit des Seins und der Substanz war das letzte Wort dieser Theorie. Es darf uns also nicht wundern, wenn solche Fragen so heftige und langwierige Zwiste und Streitigkeiten verursachten. Wo die große Menge nur müßige und eitle Dispute erblickte; wo die große Mehrzahl der Studierenden, vielleicht an diesem Streite teilnehmend, nur ein Mittel zur Befriedigung der Eitelkeit oder höchstens sekundäre und bedeutungslose Fragen entdeckte, konnten denkende Männer und wahre Philosophen, die die Tiefe dieser Fragen durchschauten, nicht umhin zu erkennen, daß unter diesen, dem Anscheine nach müßigen und spitzfindigen Fragen, Fragen von höchster Bedeutung verborgen, und daß die richtige Lösung der schwierigsten Probleme der Philosophie zum großen Teile von den Anschauungen über diesen Punkt abhingen. Männer wie Anselm, Albertus Magnus, Thomas und Bonaventura konnten die gefährlichen Tendenzen des übertriebenen Realismus nicht verkennen, sowie daß sich in seinem Hinter-

grunde die absolute Einheit der Substanz mit allen ihren Konsequenzen versteckte.

Überdies bilden die groben Irrtümer des David von Dinanto, Almarich von Chartres und der übrigen Anhänger des absoluten Realismus, Irrtümer, die man pantheistische nennen kann, einen geschichtlichen Beweis unserer Behauptung. Sie allein würden für den Beweis genügen, daß der Pantheismus das letzte Wort des übertriebenen Realismus ist, und daß diesem zum Teil das Interesse und die großen Proportionen, die diese Kontroverse im Mittelalter darbot, zu verdanken ist.

Wenn man noch einen weiteren Beweis hinsichtlich des vorhin Gesagten über die Ausdehnung und Verhältnisse, die der Pantheismus im Mittelalter annahm, verlangt, braucht man nur einen Blick in die Werke des Albertus Magnus und des heiligen Thomas zu werfen, worin man bei jedem Schritte energische Bekämpfungen und Widerlegungen dieses Irrtums unter allen Gestalten und Erscheinungen, die er damals darbot, finden wird. Der materialistische Pantheismus des David von Dinanto war in seiner vollständigen Nacktheit und Blöße von seinen Schülern bis zur Zeit Alberts des Großen erhalten und weiter verbreitet worden, der über die Polemik berichtet, die er mit einem Schüler des David von Dinanto führte.

Nach Darlegung der Gründe und Fundamente, worauf sich sein pantheistisches System stützt, fährt er fort [1]): „Einer seiner Schüler, Namens Balduin, disputierte gegen mich und führte folgende einfältige Beweisführung an: „Die Dinge, welche existieren und auf keine Weise verschieden sind, sind identisch. Gott, die Materie und der Geist existieren und sind auf keine Weise von einander verschieden; also sind sie ein und dasselbe ... Daß diese Dinge auf keine Weise von einander verschieden seien, wollte er also beweisen: Die eines jeden Unterschiedes ermangelnden Dinge sind nicht von einander verschieden ... Da nun die ersten einfachen Dinge des Unterschiedes ermangeln — denn wenn sie irgend einen Unterschied hätten, würden sie zusammengesetzt sein — und da Gott, die erste Materie und der Geist die ersten einfachen Dinge sind, ermangeln sie folglich jeder Differenz; also sind sie auf keine Weise von einander verschieden und sind folglich ein und dasselbe." —

Nachdem Albertus Magnus auf die Gründe und Fundamente, worauf Dinanto seinen Pantheismus stützte, geantwortet, zerstört und

---

[1]) Ibid.

vernichtet er die frivole Beweisführung seines Schülers mit folgenden Worten [1]): „Es muß zugegeben werden, daß die auf keine Weise von einander verschiedenen Dinge identisch sind; aber es ist falsch, wenn man sagt, die ersten einfachen Dinge, die wegen ihrer Einfachheit in sich keine konstitutive Differenz als Teil derselben enthalten, seien auf keine Weise von einander verschieden; im Gegenteil, eben deshalb unterscheiden sie sich im höchsten Grade; denn sie sind durch sich selber und an und für sich von einander verschieden. So unterscheiden sich der Mensch und der Esel durch die Vernünftigkeit und Unvernünftigkeit. Wenn man aber frägt, wie die Vernünftigkeit und Unvernünftigkeit von einander verschieden sind, muß man sagen: durch sich selbst und an und für sich; denn sonst müßte man in der Bestimmung der Unterschiede bis ins Unendliche gehen, was unmöglich ist. Ebenso falsch ist, was er hinzufügte, nämlich: daß der Geist sich zu den Seelen verhalte, wie die Materie zu den Körpern. Denn die vernünftigen Seelen sind aus keinem materiellen Elemente hervorgebracht, sondern jede ist besonders erschaffen." —

Zur Zeit der **Renaissance**, wo die Gebildeten sich mit einem unglaublichen Enthusiasmus zu den alten Philosophen hinwandten, deren Schriften die aus Konstantinopel vertriebenen Griechen mitbrachten, erhob der Pantheismus, dessen Entwickelung und Fortschritte der religiöse Geist des Mittelalters und das vollgültige Wort der großen katholischen Philosophen jener Zeit bis dahin aufgehalten, mit ungewöhnlicher Kraft und Energie sein Haupt von neuem, mit neuen Prätensionen in Mitte Europas auftretend; Prätensionen, die bis auf unsere Tage mit anhaltender Hartnäckigkeit aufrecht erhalten sind. Man sah damals alle Systeme, und hiermit alle Irrtümer der griechischen Philosophie wieder aufstehen: Aristoteles und Plato wurden als die höchsten Vorbilder der Wissenschaft hingestellt; die weise Mäßigung der Philosophie wurde verlacht und der Verachtung preisgegeben; der Geist des Heidentums trat an die Stelle des Geistes des Christentums, der bis dahin auf dem Felde der Wissenschaften geherrscht hatte.

Diese gefährliche Situation der Geister verschlimmerte sich noch durch die zügellose **Denkfreiheit**, die von der **protestantischen Reform** eingeführt wurde. Nachdem die Dämme der göttlichen Auktorität durchbrochen, die bis dahin die gefährlichen Tendenzen und die wissenschaftlichen Ausschreitungen der Renaissancemänner noch in gewissen Schranken hielt, erlitt der menschliche Gedanke die Strafe für seinen unsinnigen Hochmut, die darin bestand, daß er die monströsesten Irrtümer annahm.

[1]) Ibid. ad arg. ult.

Der Pantheismus, die natürlichste und wissenschaftlichste Formel des Rationalismus, sollte nicht lange auf sich warten lassen. Der Platonismus der Renaissancemänner artete sehr bald in den pantheistischen Neuplatonismus der alexandrinischen Eklektiker aus und verwandelte sich schließlich in den formellen und reinen Pantheismus unter der Feder des Bruno Giordano. In seinen philosophischen Werken, wo neben einer nicht gewöhnlichen Schärfe und Feinheit des Geistes eine zügellose Imagination, Ursache zugleich und Abbild seiner spekulativen und praktischen Irrtümer, hervortritt, entwickelt Bruno Giordano die pantheistischen Principien der Pythagoräer, lehrt die Lehren der Neuplatoniker der alexandrinischen Schule und war das Vorspiel der modernen Philosophie des Absoluten, indem er ein pantheistisches System aufstellte, dessen Berührungspunkte und überraschende Analogie mit den Lehren Schelling's Veranlassung gewesen sind, daß die pantheistische Philosophie dieses Mannes als eine Reproduktion des Pantheismus des italienischen Philosophen angesehen worden ist.

Sowohl dem Bruno Giordano wie den Pythagoräern ist Gott die primitive Monade, das absolute Sein, woraus alle Dinge hervorgehen und das die Wesenheit ihrer aller bildet. Die Welt ist eine äußere und notwendige Manifestation des absoluten Seins, dessen Intelligenz alle im Universum erscheinenden individuellen Existenzen belebt. Die Welt bezieht sich also nicht allein auf die Natur selbst der Gottheit, sondern diese ist vielmehr die universelle Seele der Welt und aller ihrer Teile. „Ich bekenne,“ sagt er in einem seiner philosophischen Dialoge, „daß der Tisch als Tisch nicht belebt ist, wie auch nicht das Kleid als Kleid, das Leder als Leder, das Glas als Glas, sondern daß sie als zusammengesetzte Naturdinge Materie und Form in sich enthalten. Jedes Ding enthält einen, wenn auch noch so kleinen Teil der geistigen Potenz, welche, so wenig auch das Ding disponiert ist, sich entwickelt, bis sie eine Pflanze oder ein Tier wird und die Glieder irgend eines jener Körper empfängt, die man gewöhnlich belebte Körper nennt; denn die Seele findet sich in allen Dingen, und es giebt keinen noch so kleinen Körper, der nicht einen Teil der Seele hätte und nicht belebt wäre. — Also ist alles Existierende belebt. — Aber nicht alle Dinge, die eine Seele haben, heißen belebt. — Es haben aber doch alle Dinge Leben. — Ich gebe gern zu, daß alle Dinge in sich eine Seele haben, daß sie Leben haben, was die Substanz betrifft, wenn auch nicht, was den Akt betrifft, wie von den Peripatetikern und allen denjenigen angenommen wird, welche die Seele

auf eine zu grobe Weise definieren. — Ihr zeigt mir eine Beweisführung, welche die Meinung des Anaxagoras: daß jedes Ding sich in jedem Dinge befinde, wahrscheinlich macht; denn da sich in allen Dingen der Geist oder die Seele oder die allgemeine Form befindet, so folgt, daß jedes Ding von jedem anderen Dinge hervorgebracht werden kann. — Ich behaupte, daß diese Meinung nicht allein wahrscheinlich, sondern vielmehr wahr ist; denn dieser Geist existiert in allen Dingen, die, wenn sie nicht animal sind, doch gewiß belebt sind; wenn sie solches nicht nach dem sensitiven Akte der Animalität und des Lebens sind, so sind sie es doch nach einem gewissen Principe und erstem Akte der Animalität und des Lebens." —

Indem er dann weiter behauptet, die primitive Einheit oder Gott entwickele sich progressiv und notwendig in der Vielheit, identifiziert er das Universum mit Gott. Aber diese Vielheit ist rein phänomenell und reduziert sich auf die absolute Einheit; denn die in der Welt erscheinenden Wesen sind Phänomene ohne eigentlich wahre Existenz, d. h. Manifestationen und Seinsweisen der einzigen Substanz. Hieraus folgt, daß die Substanz der Körper unsterblich, Eine und ewig ist; daß das Universum als die Summe aller Körper ebenfalls Eins ist; und daß folglich der Geist und die Materie im Grunde und hinsichtlich des Wesens ein und dasselbe sind.

Kurz, die göttliche Wesenheit entwickelt sich successiv mittels zwei großer Manifestationen, worauf sich alle übrigen beziehen. Im Grunde also aller Dinge findet sich die absolute Einheit, die einzige Substanz, die universelle Wesenheit, worin die Welt der Körper und die der Geister, die ideale und die reale Ordnung, das Unendliche und das Endliche, die Potenz und die Aktivität, die Möglichkeit und die Wirklichkeit identisch sind. Deshalb nannte er die allgemeine Welt: animal sanctum, sacrum et venerabile. Aus diesen Andeutungen kann man leicht die große Verwandtschaft erkennen, die zwischen diesen Lehren und der in unseren Tagen von Schelling entwickelten pantheistischen Theorie besteht. Wir sehen hier von der Theorie Krause's ab, mit der sie ebenfalls ziemlich viel Analogie hat. Die Leugnung der freien Schöpfung und die hieraus folgende Substituierung derselben durch die Idee einer notwendigen Hervorbringung, eine unvermeidliche Konsequenz des pantheistischen Irrtums, ist ebenfalls von Bruno Giordano ganz offen gelehrt; ebenso auch die Leugnung des Bösen, eine andere von den logischen Folgerungen des Pantheismus. Nach den von Tennemann analysierten Principien dieses Philosophen

ist „das höchste Princip, Gott, das, was das All ist und sein kann... seine Substanz und hervorbringende Kraft ist notwendig bestimmt durch seine Natur, kann nicht auf eine andere Weise wirken, als sie wirkt. Sein Wille ist eine Notwendigkeit, und diese Notwendigkeit ist zugleich die absoluteste Freiheit. Als primitive lebendige Kraft manifestiert sich die Gottheit ewig mittels einer unendlichen Menge von Produktionen; aber deshalb hört sie nicht auf, Eins und identisch, ohne Ende und Maß, unbeweglich und über jeden Vergleich erhaben zu sein. Sie ist in allem und alles ist in ihr; denn alle Dinge entwickeln sich, leben und wirken durch sie und in ihr; sie wohnt in den verborgensten Winkeln der Welt wie in dem unendlichen All; sie wirkt ebenso in jedem Punkte des Universums wie in seiner Gesamtheit; daher kommt, daß alles lebt und alles gut ist und zum Guten strebt, weil alles aus dem wesentlich Guten hervorgeht." —

Die Theorie der Wissenschaft und der Erkenntnis des italienischen Philosophen ist ebenfalls in vollkommener Übereinstimmung mit seinen pantheistischen Lehren, und man könnte darin eine Art von Reminiscenz an die Erkenntnistheorie der alten Neuplatoniker erblicken. Ausgehend von dem Grundsatze, daß außer der göttlichen Wesenheit, wovon die Welt eine Wirkung und unvollkommene Manifestation ist, keine wahren Ideen existieren, behauptet er, daß wir die Wissenschaft mittels dreier Vermögen erwerben, die dem dreifachen Objekte entsprechen, das den Grund und das Sein unserer Wissenschaft bildet, nämlich: die absolute Einheit, die Welt und die Individuen; oder mit anderen Worten: dieses dreifache Objekt, oder dieses einzige Objekt unter drei Formen, entspricht den drei Erkenntnisvermögen: den Sinnen, dem Verstande und der Vernunft, mittels welcher wir uns schrittweise zum Besitze der wahren Wissenschaft erheben.

Durch die Sinne fassen wir einzig die individuellen Phänomene auf, die mehr unvollkommene Seinsweisen der primitiven und absoluten Einheit als wahre Existenzen sind. Der Verstand beginnt die absolute Einheit zu erfassen und zu erkennen, das erste und wesentliche Objekt der Wissenschaft, jedoch auf eine indirekte Weise, d. h. in der Welt, in welcher diese Einheit sich abspiegelt. Endlich die Vernunft; sie überschreitet die Grenzen der Phänomene, über die anscheinende und phänomenelle Vielheit der Sinne und des Verstandes sich erhebend; und mittels ihrer Anschauung, der äußersten Anstrengung ihres Erkenntnisvermögens, kommt sie zum letzten Ziele der Wissenschaft oder zur Erkenntnis der absoluten Einheit, der Ursache aller

Existenzen, dem inneren Fundamente aller Wesen und der realen Wesenheit aller Dinge.

Nicht mit Unrecht nannte Brucker Bruno Giordano einen Semipythagoräer; denn obwohl man erkennt, daß die Grundlage seiner Lehre pantheistisch ist, bilden diese Lehren doch keinen kompakten und in sich abgeschlossenen Körper; denn wenn er sich zuweilen dem Pantheismus der Neuplatoniker nähert, so scheint er auch wieder zum materialistischen Pantheismus hinzuneigen.

Anmerkung.

Zur Erhärtung des im Kapitel über die Analogien zwischen dem Systeme des Scotus Erigena und dem Pantheismus Indiens und der Neuplatoniker Gesagten beachte man die folgende Stelle aus seinem Werke: De Divisione Naturae:

„Die höchste Wesenheit teilt sich mit und übermittelt sich durch eine Reihe von Derivationen, welche die Griechen Participationen nannten.“ Man sehe nun, wie Erigena diese Übermittelung erklärt:[1] „Der Fluß geht aus der Quelle hervor; das hieraus hervorströmende Wasser dehnt sich durch das ganze Bett dieses großen Flusses aus und bildet seinen Lauf, der sich unbestimmt verlängert. Auf dieselbe Weise fließt auch die göttliche Güte und Wesenheit, das Leben, die Weisheit und alles in der allgemeinen Quelle Befindliche in die Urgründe und giebt ihnen die Existenz; alsdann strömen sie herab durch diese nämlichen Ursachen auf die Allgemeinheit ihrer Wirkungen auf eine unaussprechliche Weise, in einer successiven Progression, von dem Höheren auf das Niedere herabfließend. Diese Ergüsse gehen dann durch die geheimsten Poren der Natur auf eine verborgene Weise zur Urquelle zurück. Hieraus geht sowohl das, was ist, wie das, was nicht ist, hervor; das Gedachte und das Empfundene sowohl, wie das, was über die Sinne und die Vernunft hinausgeht. Die unveränderliche Bewegung der höchsten und dreifachen Güte, der wahren Güte zu sich selbst hin, ihre einfache Vervielfältigung, ihre unerschöpfliche Ergießung, die aus ihrem Schoße ausgeht und dahin zurückkehrt, ist die allgemeine Ursache, oder vielmehr: sie ist das All. Denn wenn die Intelligenz aller Dinge ihrer Realität gleich ist, ist diese Alles erkennende Ursache das All; sie ist das einzige Erkenntnisvermögen, die nichts außer sich selbst erkennt; nichts existiert außer ihr, und sie allein existiert wahrhaft.“ —

Bruno Giordano.

Bruno Giordano, dessen Biographie ganz bedeutungslos war, bis er in der jüngsten Zeit wegen der Analogie seiner Lehren mit dem modernen deutschen Pantheismus einige Aufmerksamkeit erregte, wurde gegen die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts zu Nola in Campanien geboren. Der größte Teil derjenigen, die sich mit ihm in der Geschichte der Philosophie beschäftigen, nehmen an, daß er in den Orden des heiligen Dominikus trat und Profeß ablegte, „dessen Schulen,“

---

[1] De divis. nat. I. 3, 4.

sagt die „Encyklopädie des neunzehnten Jahrhunderts", „damals ein großes Ansehen genossen." Wahrscheinlich an der Mäßigung und den Principien einer nüchternen und zugleich erhabenen Theologie, die mit der Zügellosigkeit und Extravaganz seiner Phantasie gewiß nicht harmonieren konnte, wenig Geschmack findend, begab er sich gegen das Jahr 1580 nach Genf, wo er zum Kalvinismus übertrat.

In Genf überwarf er sich mit Kalvin und Beza und ging deshalb nach Frankreich. Hier verweilte er in mehreren Städten, und ging dann nach Paris, wo er etliche Zeit philosophische Vorlesungen hielt. Hierauf reiste er nach England. Er lehrte auch in verschiedenen Städten Deutschlands Philosophie, z. B. in Wittenberg; hier trat er zum Luthertum über. Er sehnte sich endlich nach seinem Vaterlande zurück und kam im Jahre 1598 nach Venedig. Er wurde daselbst von der Inquisition festgenommen und nach Rom gebracht. Als er zwei Jahre lang alle Ermahnungen mit Übermut und Hohn zurückgewiesen, wurde das Urteil über ihn gesprochen. Er wurde als Häretiker dem weltlichen Arme übergeben mit dem Zusatze: „ut quam clementissime et citra sanguinis effusionem puniretur." Das weltliche Gericht verhängte über ihn nach den damaligen Gesetzen die Strafe des Feuertodes, die im Jahre 1600 an ihm vollstreckt wurde. Die Kritiker oder Geschichtsschreiber kommen darin überein, in Bruno Giordano einen starken Geist und eine kräftige aber zügellose Phantasie, die sich durchaus nicht von der Vernunft leiten ließ, anzuerkennen. Diese zügellose Phantasie war die Hauptursache nicht allein der Zügellosigkeit seiner Sitten, sondern auch der vielen groben Irrtümer in seinen Schriften. Die Extravaganz seiner Imagination zeigt sich sogar in den Titeln seiner Werke. Nicht wenige Autoren, und unter diesen sehr ansehnliche, z. B. Huet und Leibnitz, haben gemeint, Cartesius habe viele seiner Gedanken aus Giordano genommen und sich in seine Schriften vertieft. Was aber keinem Zweifel unterliegt, ist, daß sein pantheistisches System mehr als ein Merkmal von Analogie mit dem Systeme Schelling's besitzt.

Ich sagte, der größte Teil der Schriftsteller über ihn meine, daß er in den Orden des heiligen Dominikus getreten und Profeß abgelegt habe. Allein es ist leicht zu beweisen, daß dies eine von jenen Meinungen ist, die, anfangs halb und halb begründet, durch die beständige Wiederholung der Schriftsteller, von denen der eine den anderen abschreibt, nach und nach Konsistenz gewinnt. In der That; der gelehrte Kritiker Echard, dessen Wort in dieser Streitsache unstreitig von großem Gewichte ist, bezweifelt dieses in seinem großen Werke: Scriptores Ordinis Praedicatorum, und schließt mit folgenden Worten: Multa fabulantur de isto Jordano; immo et quidam addunt, ex ejus libris Renatum Cartesium novam suam philosophiam hauxisse. Ut ut sit, nulla hactenus documenta protulerunt, ex quibus constet, Ordinis Praedicatorum vestem aliquando gestasse. Vielleicht lassen sich die verschiedenen Meinungen miteinander vereinigen, wenn man annimmt, er sei in den Orden getreten, habe aber keine Profeß abgelegt. Cesare Cantù scheint zu dieser Meinung hinzuneigen, wenn er sagt: „Nachdem er das Ordensgewand im Dominikanerorden angezogen, entlief er sehr bald dem Kloster und ging nach Genf." —

Viertes Kapitel.

Der Pantheismus in der modernen Zeit.

Seit Bruno Giordano, mit welchem der pantheistische Kreis des Mittelalters abschließt und zugleich die Periode der neueren Zeit beginnt, zeigt der Pantheismus zwei große Manifestationen: den Spinozismus und die transcendentale Philosophie, in der auch der Eklekticismus einbegriffen ist, der nichts weiter als eine Applikation und Seinsweise derselben ist. Diese zwei großen Manifestationen, obgleich dem Grunde und Wesen nach identisch wie jedes pantheistische System, das notwendig dazu verurteilt ist, sich in einem ewigen Kreise zu bewegen, woraus es nie heraustreten kann, stellen sich desungeachtet unter verschiedenen Formen dar. Der Pantheismus zeigt sich in Spinoza unter einer bestimmteren und konkreteren Form als eine Entwickelung Gottes in der Welt der Körper und der Geister und als eine notwendige Konsequenz der Gottesidee und der Unmöglichkeit. Somit ist der Pantheismus Spinoza's eigentlich ein realistischer Pantheismus. Dagegen neigt der Pantheismus der deutschen Philosophie im allgemeinen zum Idealismus hin, und erhält einen Charakter von Allgemeinheit, wie man ihn in den früheren pantheistischen Systemen nicht gesehen.

Es wäre überflüssig, uns bei Auseinandersetzung der pantheistischen Lehre Spinoza's länger aufzuhalten, da ihre Kenntnis bei den Gelehrten eine allgemeine genannt werden kann; zudem gestatten die klaren und bestimmten Formen, womit der Autor diese Lehren auseinandersetzte, gar keinen Zweifel über ihr Verständnis, noch über den wahren Geist ihres Pantheismus.

Was wir jedoch nicht verschweigen wollen, ist, daß der Pantheismus Spinoza's das legitime Kind des Cartesianismus ist. Ja, so ist es. So unlieb diese Behauptung vielen Schriftstellern unserer Tage auch sein mag, denen Cartesius die Personifikation und der vollgültigste Repräsentant der christlichen Metaphysik ist, so scheuen wir uns doch nicht zu sagen und sind davon aufs festeste überzeugt, daß die rationalistische Methode des Cartesius und die so hochgerühmten metaphysischen Spekulationen desselben keinen geringen Einfluß auf das pantheistische System Spinoza's ausgeübt haben. Wir wollen nicht behaupten, wie das einige gethan, Cartesius habe eine doppelte Lehre gehabt, eine geheime und verborgene, nämlich den Pantheismus, und

eine öffentliche, die in seinen Vorlesungen und Schriften zu Tage getreten ist. Wir wollen ferner dem französischen Philosophen nicht das Unrecht anthun und glauben, daß ihn, wenn er nicht öffentlich den Pantheismus gelehrt, nur die Furcht vor Unannehmlichkeiten und Verfolgungen, die eine solche Lehre ihm verursacht haben würden, hiervon abgehalten habe. Wir fällen auch kein so strenges Urteil über die intellektuelle Fähigkeit des Cartesius, wie dies Abbé Gioberti thut, wenn er sagt: „Ich halte Cartesius weder moralisch noch intellektuell für fähig, ein System aufs Tapet zu bringen wie den Spinozismus, der, so absurd wie er ist, doch in seinem Urheber eine nicht gewöhnliche Tiefe und Kraft des Geistes offenbart. Cartesius, ein großer Mathematiker, ein mittelmäßiger Physiker, ein unfähiger Philosoph und ein überaus ehrgeiziger Mensch, würde vielleicht gewagt haben aus Liebe zum Ruhme, den Pantheismus der „Ethik" zu bekennen, jedoch immer unter der Bedingung, daß er deswegen keine Gefahr laufe; denn er scheint nach gar keiner Art von Martyrium Sehnsucht gehabt zu haben. Er hätte das System niemals erfinden können." —

Welches Urteil man sich hierüber auch bilden mag, gewiß ist, daß Cartesius, ohne es zu wollen und wahrscheinlich auch ohne dieses zu ahnen, Spinoza den Weg bahnte; und daß der Pantheismus dieses letzteren in den innigsten Beziehungen zum Cartesianismus steht.

Man entgegne uns nicht, daß ja die Cartesianer immer gegen den Pantheismus gekämpft, und daß Cartesius selbst ihn eben dadurch bekämpfte, daß er die Vielheit der endlichen Substanzen annahm; denn dies würde bloß beweisen, daß nicht immer diejenigen, welche ein System aufstellen, auch alle seine Konsequenzen durchschauen und die Abgeschmacktheiten einsehen, zu denen es logischerweise führen kann: ein Phänomen, dessen Vorkommnis sich gar häufig in der Geschichte der Philosophie findet, und welches ein weiterer Beweis für die Schwäche des menschlichen Geistes und für die Gefahr ist, die in der arroganten Prätension liegt, die Wissenschaft von neuem gründen und bilden zu wollen, indem man mit der wissenschaftlichen Tradition vollständig bricht und sich einzig auf sich selbst stützt, wie dies Cartesius thun wollte und auch that. Wollen sehen, ob unsere Behauptung ungegründet ist.

Bekanntlich hat das pantheistische System Spinoza's als hauptsächlichste und fast ausschließliche Basis die unrichtige und zweideutige Definition der Substanz, indem er hierunter ein Ding versteht, das durch sich existiert und an und für sich aufgefaßt wird, d. h. dessen Begriff gebildet werden kann, ohne daß man ein anderes Ding aufzufassen

braucht. Nun giebt uns aber Cartesius eine Definition der Substanz, die im Grunde und sogar in den Ausdrücken mit der eben angegebenen identisch ist. „Wenn wir die Substanz denken," sagt er in seinen ‚Principien', „so denken wir bloß ein Ding, das so existiert, daß es weiter keines Dinges zum Existieren bedarf als sich selbst. Hier kann hinsichtlich der Erklärung dieses Wortes: weiter keines Dinges als sich selbst bedürfen, einige Dunkelheit obwalten; denn eigentlich kommt dies Gott allein zu, und es existiert kein geschaffenes Ding, das einen Augenblick bestehen könnte, ohne von seiner Macht erhalten zu werden." — Dies ist eine Definition der Substanz, die der Verfasser der „Ethik" (Spinoza) gewiß nicht verwerfen wird. Cartesius macht sich anderswo den Einwurf, daß vielleicht der Mensch, ohne es selbst zu wissen, die Fähigkeit oder Kraft habe, sich selbst zu erhalten, seine eigene Ursache zu sein und durch sich allein zu existieren. Er antwortet hierauf also: „Wenn der Mensch eine solche Fähigkeit besäße, so würde er auch notwendig Kenntnis davon haben; denn da er sich für jetzt nur für ein Ding hält, das denkt, kann nichts in ihm existieren, wovon er keine Kenntnis hätte, weil, da alle Aktionen seines Geistes Gedanken sind, ihm die fragliche Fähigkeit oder Aktion gegenwärtig und bekannt sein würde." —

Wir übergehen die logischen Unrichtigkeiten, die der „Reformator" der Logik der Schulen in diesen wenigen Zeilen darbietet; wir übergehen auch die Behauptung des „großen Metaphysikers", daß alle Aktionen eines Geistes Gedanken seien; man sieht aber, daß eine solche Antwort, weit entfernt die substantielle Identität zwischen dem Menschen und Gott zu bekämpfen, vielmehr dem subjektiven Pantheismus Fichte's Thür und Thor öffnet. Wenn der Grund, dem Menschen die Fähigkeit, sich selbst zu erhalten und seine eigene Ursache zu sein, abzusprechen, kein anderer ist, als der Mangel der subjektiven Wahrnehmung dieser Akte, dann ist die psychologische Wahrnehmung das primitive und absolute Maß der Kräfte und Attribute des menschlichen Geistes. Niemand wird leugnen können, daß der Übergang von dieser Behauptung zur Vergöttlichung des Ich nicht sehr schwer ist. Andererseits bahnt sie Fichte den Weg, im Ich das verborgene und unbekannte Princip zu suchen, das der Identifikation des Subjekts und Objekts und der absoluten Einheit der Substanz zur Basis dient.

Die pantheistischen Tendenzen der Philosophie des Cartesius und ihre logische Affinität mit den Lehren Spinoza's entgingen dem scharfsinnigen Geiste Leibnitzens nicht, der diese Affinität mit folgenden

Worten ausspricht: „Spinoza hat weiter nichts gethan als einige Samenkörner der Philosophie des Cartesius kultivieren, so daß es nach meinem Dafürhalten in der That ein großer Gewinn für die Religion und Tugend ist, daß diese Philosophie durch die Ausscheidung der Irrtümer, die in ihr mit der Wahrheit vermischt waren, reformiert worden ist.“ —

Cousin spricht in seiner „Einleitung in die Geschichte der Philosophie“ über Cartesius also: „Ebenso wie wir den Tag, den Monat und das Jahr wissen, wo sich die griechische Philosophie in der Welt zeigte, wissen wir auch den Tag und das Jahr nebst den einzelnen Umständen, wo die moderne Philosophie ins Leben trat. Der Vater eurer Väter hätte den Mann kennen können, der die moderne Philosophie schuf. . . . Dieser Mann ist ein Franzose, es ist Cartesius. Sein erstes Werk im Französischen datiert aus dem Jahre 1637. Von diesem Datum also datiert die moderne Philosophie.“ —

Der Chef des modernen Eklekticismus spricht hier, ohne es zu wollen, und vielleicht auch ohne es zu bemerken, eine große Wahrheit aus. Nichts ist in der That gewisser als die innige Verwandtschaft zwischen der modernen Philosophie und der cartesianischen Philosophie. Es ist außerdem allbekannt, daß die moderne Philosophie, einige Ausnahmen abgerechnet, beständig, und gegenwärtig vielleicht mehr als je, vom Pantheismus inficiert ist; ja vielfach ist sie sogar der Ausdruck des Sensualismus, Materialismus oder Atheismus. Wenn also Cousin sagt, die moderne Philosophie und besonders die des jetzigen Jahrhunderts schreibe sich von Cartesius her, so bestätigt er nur, vielleicht ohne dieses zu wollen, unsere Behauptung über die innigen Beziehungen, die zwischen dem Pantheismus und dem Cartesianismus bestehen. Wenn über diesen Punkt noch ein Zweifel obwalten könnte, so würde zu seiner Beseitigung die große und ausschließliche Vorliebe genügen, die der französische Philosoph gegen Cartesius an den Tag legt, und die übertriebenen Lobsprüche, die er seinen Lehren und seiner philosophischen Methode spendet, eine Vorliebe und Lobsprüche, die den pantheistischen Lehren, die der Chef des modernen Eklekticismus bekennt, wie wir gesehen, nicht fremd sein können.

Obgleich es gewiß ist, daß die wahrhaft wissenschaftlichen Männer, welche unter dem wohlthätigen Einflusse des Katholicismus die wahre wissenschaftliche Tradition der Philosophie immer anerkannt und auch bewahrt haben und deshalb imstande gewesen sind, den Wert der

Principien und der Methode der cartesianischen Philosophie gehörig zu würdigen, einstimmig aussprechen, daß der Cartesianismus die Entwickelung des Pantheismus begünstigt hat; so ist doch auch nicht weniger gewiß, daß sie in der philosophischen Geschichte dieses Systems den Übergang vom Cartesianismus zum modernen deutschen Pantheismus und zum französischen Eklekticismus gewöhnlich einzig mittels Spinoza sich vollziehen lassen. Wir dagegen hegen über diesen Punkt Überzeugungen, die mit dieser Auffassung und Anschauung der Geschichte der modernen Philosophie hinsichtlich der pantheistischen Theorie nicht vollständig harmonieren. Wir sind nämlich aufs tiefste überzeugt, daß aus einigen Punkten der Lehren des Leibnitz und Malebranche, wenn sie logisch richtig entwickelt und angewandt werden, die modernen pantheistischen Systeme sich ergeben können. Fern sei uns der Gedanke, diese beiden berühmten Philosophen Pantheisten nennen zu wollen. Die Andeutungen, die wir hierüber machen wollen, beziehen sich einzig auf die Lehren, keineswegs aber auf die Personen, die ohne allen Zweifel sehr weit davon entfernt gewesen sind, die Lehre des Pantheismus als wahr anzuerkennen. Wir haben schon in Übereinstimmung mit der Geschichte der Philosophie zu bemerken Gelegenheit gehabt, daß nicht immer diejenigen, welche ein Princip oder eine Lehre aufstellen, alle ihre Konsequenzen und Anwendungen voraussehen.

Wir haben schon früher gesehen, daß der Idealismus nicht allein eine Phase des Pantheismus ist, sondern auch seine rigoroseste Formel genannt werden kann; denn der ideale Pantheismus ist immer das letzte Ziel und das letzte Wort dieses Systems in seiner wissenschaftlichen Entwickelung. Andererseits ist nicht weniger evident, daß der transcendentale Idealismus, wie er von Fichte entwickelt und angewandt ist, eine der Hauptmanifestationen der pantheistischen Philosophie unseres Jahrhunderts ist.

Nun bedarf es aber keines großen Scharfsinnes oder eines längeren Beweises, um zu erkennen, daß die „Monadologie“ Leibnitzens und seine Theorie der „prästabilierten Harmonie“ den Keim des Idealismus enthält. Wenn die menschliche Seele nur eine intelligente Monade ist, in der die Vorstellung der Welt sich von Natur aus befindet, und wenn die Wahrnehmung der äußeren Welt die graduelle und successive Entwickelung der genannten Vorstellung und der inneren ursprünglichen Idee ist; so ist durchaus klar, daß die Beweise für die objective Existenz der Welt, gestützt auf die Beziehungen unserer Sinne und perceptiven Vermögen zu den äußeren Objekten und sensitiven

Phänomenen, des wahren objektiven und realen Wertes entbehren. Wenn die Hypothese des Leibnitz wahr ist, dann bedürfen die Intelligenz, der Wille, die Sensibilität, mit einem Worte: die menschliche Aktivität mit allen ihren Phänomenen, gar nicht der äußeren Welt, und können den hinreichenden Grund ihrer Existenz und Entwickelung im inneren Menschen finden, oder „in der repräsentativen Wahrnehmung des Universums, das in der intelligenten Monade präexistiert."

Es ist unbestreitbar, daß die zweite Hypothese des deutschen Philosophen über die „prästabilierte Harmonie," eine Hypothese, die nur eine Konsequenz und Anwendung der Monadologie ist, zu demselben Resultat führt. Was ist denn in der That die Hypothese der prästabilierten Harmonie anderes als die Negation jedes Kausalitäts- und Abhängigkeits-Verhältnisses zwischen der äußeren Welt und dem intelligenten Menschen, zwischen der Körper- und der Geisterwelt? Wenn gar keine Art von realer Einwirkung zwischen Körper und Geist vorhanden ist; wenn beide sich vollständig fremd sind; wenn zwischen den Aktionen des einen und des anderen keine weiteren Beziehungen bestehen, als die einzig vom Willen und Vorherwissen des Schöpfers hervorgehenden Beziehungen: was für ein legitimes Mittel bleibt dann dem Philosophen zur Behauptung und Begründung der objektiven Existenz der Körper noch übrig? Mithin mußten die Monadologie und die Theorie der prästabilierten Harmonie des Leibnitz dem Idealismus Berkeley's den Weg bahnen, der seinerseits nur Einen Schritt vom transcendentalen und pantheistischen Idealismus Kant's und Fichte's entfernt ist.

Was Malebranche betrifft, so ist die Verwandtschaft seiner Lehren mit dem Idealismus wo möglich noch offenbarer. Wenn behauptet wird, die reale Existenz der äußeren Welt sei uns nur durch das Zeugnis der Offenbarung mit Gewißheit bekannt; wenn gesagt wird, mit der natürlichen Vernunft lasse sich unmöglich die objektive Existenz der Körper beweisen: so ist man dem Idealismus sehr nahe, und der Übergang von solchen Behauptungen zu diesem Systeme ist sehr bald vollzogen. Also kann Malebranche, der offen diese Lehren behauptet, mit Recht als Vorläufer des Idealismus angesehen werden.

„Gott," sagt uns dieser Philosoph in seiner ‚Erforschung der Wahrheit', spricht zu unserem Geiste und verpflichtet ihn zu glauben nur auf zweifache Weise: durch die Evidenz und durch den Glauben. Ich gebe sehr gerne zu, daß der Glaube uns verpflichtet zu glauben, daß die Körper wirklich existieren; was aber die Evidenz betrifft, so

scheint mir, daß sie über diesen Punkt nicht vollständig ist, und daß wir uns nicht unwiderstehlich angetrieben fühlen zu glauben, es existiere noch etwas anderes als Gott und unser Geist. Gewiß ist, daß wir eine große Hinneigung zum Glauben an die Existenz der uns umgebenden Körper besitzen; dieses gestehe ich Cartesius sofort zu; jedoch diese Hinneigung, obwohl sie uns natürlich ist, geschieht nicht durch die klare Einsicht in die Sache, sondern wird bloß durch den äußeren Eindruck veranlaßt. Wir dürfen aber in unseren freien Urteilen nur der Klarheit und Evidenz folgen; denn wenn wir uns durch den äußeren Eindruck leiten lassen, werden wir uns fast immer täuschen." —

Die Ideen, die er in einem seiner Dialoge über die Unmöglichkeit, die reale Existenz der Körper zu beweisen, entwickelt, sind mit der eben angeführten Stelle in voller Übereinstimmung.[1]) „Nach meiner Ansicht gebietet mir die Klugheit, das Urteil über die Existenz der Körper zu suspendieren. Ich bitte dich, zeig' mir einen exakten Beweis dieser Existenz. Einen exakten Beweis! — Dies ist zuviel verlangt, Aristo: ich gestehe, daß ich keinen solchen Beweis habe. Im Gegenteil scheint es mir, daß ich einen exakten Beweis von der Unmöglichkeit eines solchen Beweises habe. Fürchte indessen nicht: mir fehlt es nicht an sicheren Beweisen, die deinen Zweifel zu zerstreuen imstande sind. . . . Der Begriff des unendlich vollkommenen Wesens schließt gar keine notwendige Beziehung zu den Geschöpfen in sich. Gott genügt sich vollständig selbst. Es ist somit die Materie keine notwendige Emanation aus der Gottheit. . . . Da es nun nicht möglich ist, einen exakten Beweis von einer Wahrheit zu liefern, wenn man nicht die notwendige Verbindung oder Beziehung zu ihrem Principe beweisen kann; wenn man nicht die notwendige Beziehung der Ideen zu einander, die miteinander verglichen werden, beweisen kann; so ist es folglich unmöglich, strenge zu beweisen, daß Körper existieren. In der That; die Existenz der Körper . . . läßt sich nicht aus dem Begriffe des unendlich vollkommenen, sich selbst genügenden Wesens demonstrative darthun. Denn die Willensäußerungen Gottes, die zu der Welt in Beziehung stehen, sind nicht in dem Begriffe, den wir von Gott haben, enthalten. Da nun diese Willensäußerungen es einzig sind, die den Geschöpfen das Sein verleihen können, ist es klar, daß die Existenz der Körper nicht bewiesen werden kann." —

Wir kommen endlich an die letzte Periode des Pantheismus,

[1]) Unterh. über Metaph. Unterh. 9.

d. h. an die deutsche Philosophie unseres Jahrhunderts, die unzweifelhaft eine der hauptsächlichsten Entwickelungen dieses Systems darbietet und eine der wissenschaftlichsten Manifestationen der pantheistischen Lehre enthält, wenn überhaupt die Wissenschaft in der Manifestation des Irrtumes sich vorfinden kann. Wir sagen: letzte Periode, weil wir, wenn auch der Eklekticismus chronologisch später ist, es für unnötig halten, uns mit ihm zu beschäftigen, da wir bereits über seine Lehren und Tendenzen gesprochen, und er mit Recht eine einfache Reproduktion des deutschen Pantheismus genannt werden kann. Da uns die Schwierigkeit vor Augen schwebt, die Grundlagen und die verschiedenen Gestalten, unter denen der Pantheismus der deutschen Schule sich zeigt, kurz und bündig anzugeben, und da es außerdem gar nicht leicht wäre, eine ebenso richtige, als klare und bündige Analyse über die eben genannten Punkte zu liefern, wie Ancillon dies thut, wollen wir einfach seine Worte hierhersetzen.[1])

„Die Philosophie Kant's oder die kritische Philosophie, nimmt die Thatsache einer primitiven Dualität an: Subjekt und Objekt. Das Subjekt ist das Princip der Form unserer Vorstellungen; als sensitives Vermögen liefert es die Bedingungen der Sensation, und als Erkenntnisvermögen die des Urteiles. Das Objekt ist das Princip der Materie unserer Vorstellungen und giebt uns die phänomenellen Anschauungen. Es ist nur in der Erfahrung Realität vorhanden, und diese Erfahrung resultiert aus der Anwendung der Begriffe der Vernunft auf die Anschauungen der äußeren Sinne und des inneren Sinnes. Seit dem Augenblicke, wo die Begriffe von der durch die Sinne gelieferten Materie getrennt werden, sind sie des Sinnes bar, haben keinen Wert, bezeichnen nichts, bieten nichts, lehren nichts. Andererseits zeigt die durch die Sinne dargebotene Materie nichts notwendiges und allgemeines, noch die geringste Einheit, wenn sie von der Form getrennt ist, welche ihr die Begriffe verleihen, und entblößt von den Charakteren, welche die Begriffe ihr aufdrücken. So daß jede Erkenntnis die Verbindung der Form mit der Materie und den Konkurs des Subjektes und des Objektes voraussetzt. Es ist klar, daß Subjekt und Objekt keine reale Wesen sind, wenn man sie an sich betrachtet; denn wir erkennen das Subjekt bloß mit Beziehung auf das Objekt und das Objekt mit Beziehung auf das Subjekt, ohne daß wir die innere Natur des einen oder des anderen kännten."

---

[1]) Essays philosophiques, cit. von Maret.

„Wahr ist, daß im Subjekte und Objekte etwas Verborgenes stecken muß; jedoch ist diese Existenz oder dieses Wesen, wie es an sich ist, uns unbekannt und ist = x. Wir können nicht hoffen noch uns bemühen, bis zu ihm vorzudringen; denn die Sinne können es uns nicht offenbaren, und die Begriffe sind allein auf die phänomenelle Welt anwendbar: sind Flügel, die uns den Dienst versagen, sobald wir das Gebiet der Erfahrung überschreiten. Auch die Vernunft kann uns diesen Dienst nicht leisten, weil sie bloß das Vermögen der bedingungslosen und absoluten Ideen ist. Mittels der Gesetze ihrer Natur strebt sie beständig dahin, der Gesamtheit unserer Vorstellungen den höchsten Grad von möglicher Einheit zu geben. Deshalb nimmt Kant gewisse Ideen an, die dem Systeme unserer Erkenntnisse einen Charakter von voller und vollkommener Totalität und Einheit aufdrücken sollen. Diese Ideen sind: Gott, das Universum und die Seele. Die Kraft dieser Ideen ist rein regulativ, und man muß sich hüten, sie für Objekte zu halten und noch weniger für reale Wesen; denn sie können uns nichts über die unsichtbare Welt sagen."

„Das einzige Vermögen der Seele, das sich nicht auf die phänomenelle Welt bezieht, ist die Freiheit. Diese besteht in dem Vermögen, freiwillig eine Reihe von Handlungen zu vollbringen, die von allem, was sie verhindern oder fördern könnte, unabhängig sind. Aus dem Schoße der Freiheit entsteht das Gesetz des Müssens oder der Pflicht. Dieses Gesetz, dessen Interessen sich alle unterwerfen müssen, und dessen Anforderungen gebieterisch sind, nötigt uns den Glauben an das Dasein Gottes und an die Unsterblichkeit der Seele auf."

„Dieses sind die allgemeinen Principien der Kantischen Philosophie. Man sieht, daß in ihr das Subjekt wie das Objekt, ein jedes seine eigene Rolle bekommt; aber die Rolle des Objektes ist der des Subjektes so untergeordnet, daß leicht vorausgesehen werden konnte, es werde bald ein kühnerer Denker kommen, der vom Objekte ganz abstrahieren werde. Das Subjekt, das im Systeme Kant's die Form des Raumes liefert, schien die Materie zu schaffen; und das nämliche Subjekt, mit der magischen Kraft seiner Begriffe, ließ die Substanzen und die Ursachen entstehen und verlieh der Materie Konsistenz. Das Subjekt konnte, wie es schien, sich selbst genügen; und es war möglich, es von jenem Hilfsmittel, das er ihm im Objekte gelassen, und das er mehr aus einer gewissen Rücksicht als aus Notwendigkeit angenommen hatte, ledig und loszumachen. So entstand das System

Fichte's oder der transcendentale Idealismus. Nach den Principien dieses Systems ist das Subjekt allein die Quelle jeder Realität und jeder Gewißheit. Ich = Ich, ist der einzige Satz, der eine unmittelbare Gewißheit hat; er hat seinen Beweis in sich selbst und dient zum Beweise aller übrigen Sätze. Dieses Dafürhalten des Ich ist keine Illusion, sondern bildet den Gedanken und wird durch den Gedanken gebildet. Denken heißt abstrahieren und überlegen. Diese Thätigkeiten finden sich immer und sind notwendig für die Bildung der Begriffe, Urteile und Vernunftschlüsse."

„Um an das Ich zu denken, muß man abstrahieren, den Blick von allen Objekten wegwenden. Man muß also reflektieren, d. h. sich auf sich selbst zurückwenden und den Blick auf jenes lenken, das von allen Dingen abstrahiert hat. Diese Verfahrungsweise würde nicht zur Aufrechthaltung der Existenz und Realität des transcendentalen Subjekts genügen und man würde sie nur halb gewinnen. Denken ist handeln; an das Ich denken heißt die Thätigkeit des Gedankens auf sich selbst lenken, so daß das denkende Wesen und das gedachte Ding unter ein und demselben Gesichtspunkte identisch sind. Alsdann setzt das Ich sich selbst durch einen Akt seiner Freiheit; und diese primitive Aktion, die man wohl von einer primitiven Thatsache unterscheiden muß, ist das schöpferische Princip der Wissenschaft."

„Aus diesem primitiven Akte geht alles, was nicht das Ich ist, d. h. das Universum, hervor. Alles, was nicht das Ich ist, ist der natürliche und notwendige Gegensatz des Ich und folgt ihm immer wie der Schatten dem Lichte. Da das Subjekt, in einem transcendentalen Sinne, die einzige Realität ist, und dieses Subjekt mittels eines primitiven Aktes sich selbst setzt; ist klar, daß wissen und existieren ein und dasselbe ist; denn was existiert, weiß, daß es existiert, und jenes, das weiß oder erkennt, ist die einzige reale Existenz."

„Fichte hat also das Objekt oder die äußere Welt verschwinden lassen, um weiter keine Existenz anzuerkennen, als die des Subjekts, des Ich. Es konnte indessen ein Zweifel über die Natur dieser Denkprozesse, wodurch das Subjekt sich gewinnt und sich selbst setzt, entstehen. Auch konnte die transcendentale Realität des Ich bestritten werden; denn nach den Principien der kritischen Philosophie ist das Ich in seinen eigenen Augen ein einfaches Phänomen und hat nur in seiner mystischen Verbindung mit dem Objekte und dem Subjekte Realität; als bestimmtes oder beschränktes Subjekt kann es schwerlich eine reale Existenz in ihrer ganzen Reinheit haben."

„Der Verfasser der *Naturphilosophie*, *Schelling*, ging einen Schritt weiter. Das Subjekt, das dem Objekte seine unabhängige Existenz verweigert; das dasselbe ausgeplündert und vernichtet hatte, um die Ehre seiner Wiederhervorbringung zu haben: dieses Subjekt verschwand nun, und man sprach ihm jede reale und transcendentale Existenz ab.“

„Nach Schelling handelt es sich nicht mehr darum zu untersuchen, ob die Außendinge eine reale Existenz haben, oder ob etwas außer uns existiert; sondern es handelt sich darum, zu wissen, ob wir selbst ein reales Objekt im transcendentalen Sinne dieses Wortes sind. Die reine Wahrheit ist nicht die absolute Subjektivität; das Subjekt und Objekt sind zwei Korrelativbegriffe, die sich gegenseitig voraussetzen; und in dem Augenblicke, wo der eine dieser Terminen weggenommen wird, verschwindet mit ihm auch der andere. Die Wahrheit findet sich allein in der absoluten Existenz; es giebt *nur eine einzige, ewige und unveränderliche Existenz*. Die Abstraktion und die Reflexion, die im transcendentalen Idealismus zum reinen Akte führen müssen, durch welchen das Ich sich *setzt*, sind schwerfällige und ungenügende Mittel; man muß mit dem reinen freien Akte beginnen. Die Philosophie ist eine vollständige unabhängige Schöpfung, zu der man durch Zerstörung des Subjekts und Objekts, des einen mittels des anderen, oder des einen wie des anderen, gelangt, und dadurch, daß man sich auf einen Punkt stellt, wo man gegen beide gleichmäßig indifferent ist. Alsdann gewinnt man durch Einen Akt, der intellektuelle Anschauung heißt, die absolute Existenz. Diese Existenz ist Gott, der das Princip der Einheit und Glückseligkeit ist. Diese Existenz ist Eine; sie behaupten heißt sie erkennen; und sie erkennen heißt sie behaupten. Unser individueller, endlicher, beschränkter Gedanke — existiert er wohl noch für uns? Und können wir denn nicht das Subjekt ganz und gar verschwinden lassen? Brauchen wir uns denn einen Grund seiner Existenz anzugeben? Wenn wir glauben, dieses thun zu müssen, so ist das unsere Schuld; denn warum trennen wir uns denn so weit vom individuellen Ich? warum wollen wir noch die endlichen Formen aufrecht halten? Es existiert eine vollkommene Identität zwischen der Erkenntnis und der Existenz; und diese Identität besteht auch zwischen der Form und der Materie; allein wir können nicht anders, als einen wahren Gegensatz in der absoluten Existenz, d. h. den der Einheit und Vielheit, annehmen. Worin besteht dieser Gegensatz? woher kommt er? Das Sein, insofern es vollkommene Einheit ist, muß sich manifestieren,

aber es kann dieses nicht in sich selbst; es kann sich also nicht als Einheit manifestieren; darum ist absolut notwendig, daß es existiert und daß ein anderes Ding existiert; und dieses ist eine Art magisches Band zwischen ihm und dem anderen. Wenn Jemand diese Ideen verwerfen wollte, so müßte er beweisen, entweder daß es eine andere reale, von der eigenen Manifestation verschiedene Existenz gebe, oder vielmehr, daß die vollkommene Einheit existieren könne, ohne sich zu manifestieren. Auf diese Weise besteht die reale und absolute Existenz in dem Bande, das die Einheit mit der Vielheit vereinigt. Die Einheit als Einheit, und die Vielheit als Vielheit existieren nicht eigentlich; es existiert nur die Kopula, das Band, oder die reine und einfache Existenz." —

Bekanntlich setzte Hegel die „Idee" an die Stelle des Fichteschen Ich und der absoluten Identität Schelling's; sein System ist im Grunde mit demjenigen dieser beiden Philosophen identisch. Wenn der Hegelianismus einige Zeit und bei gewissen Menschen eines größeren Rufes sich erfreute, so kam dies gewiß nicht daher, daß seine Grundlage nicht wirklich und handgreiflich pantheistisch gewesen, sondern wahrscheinlich daher, daß er einen größeren Apparat logischer Formen und einen größeren Zusammenhang in seinem Systeme zur Schau trug, und besonders aber durch den Charakter der Allgemeinheit, der die Hegelsche Theorie in Bezug auf ihre Anwendungen auszeichnet. Die „Idee" erlangt eine unendliche Fruchtbarkeit unter der Feder Hegel's; und ihre Entwickelung bestimmt und erklärt die Existenz Gottes und der Welt, der Materie und des Geistes, der Geschichte, der Religion, der Philosophie und der ganzen Encyklopädie der menschlichen Kenntnisse.

Die deutsche Philosophie, deren Analyse wir soeben skizzirt haben, ist ein fernerer Beweis von der Unfruchtbarkeit, die den Pantheismus begleitet und immer begleiten wird, wie fruchtbar er auch hinsichtlich der Formen erscheinen mag. Der Pantheismus ist wie alle übrigen Irrtümer und mehr als alle übrigen Irrtümer einer wahren progressiven Entwickelung nicht fähig; er ist verurteilt, sich in einem Kreise zu bewegen, aus dem er nicht heraustreten kann; sein Gang ist die Bewegung auf der Oberfläche des Wassers und die Ruhe in der Tiefe. Alle diese großen Systeme, die im Schatten einiger berühmter Namen die litterarische Welt in unserem jetzigen Jahrhundert in Bewegung gesetzt, enthalten im Grunde nichts anderes, als die Einheit der Substanz und die Leugnung der Schöpfung, die vom Pantheismus aller Zeiten und Länder ausgesprochen sind. Wenn einige von diesen Systemen

uns an die alten und tiefen Spekulationen der vedantischen und chinesischen Philosophie erinnern, können andere von ihnen Reminiscenzen teils der eleatischen Schule, teils der Lehre Bruno Giordano's genannt werden, und der Rest ist eine Reproduktion und Entwickelung des Pantheismus des Plotinus, Jamblichus, Proclus und anderer Neuplatoniker Alexandriens.

Wenn wir uns von dem historischen Felde auf das Gebiet der Logik begeben, werden wir das gleiche Resultat erlangen. Wir haben gesehen, daß die Leugnung des absoluten und substantiellen Unterschiedes der Wesen das letzte Wort des Pantheismus ist; daß dieses System die Leugnung der Gottesidee einschließt; daß das moralisch Gute und Böse für dasselbe sinnlose Worte sind: der Skepticismus und der Nullismus sind die äußersten Konsequenzen des Pantheismus. Alle diese Irrtümer, zu welchen die pantheistischen Lehren der deutschen Philosophie unaufhörlich und unwiderstehlich hinstreben, wurden in früheren Zeiten von einigen Pantheisten offen bekannt. Diese waren hierin logischer oder wenigstens kühner und verwegener als die Pantheisten unserer Tage. Sogar in der chinesischen Philosophie, deren pantheistische Grundlage von einigen bezweifelt wurde, finden sich einige von diesen Deduktionen ausdrücklich verzeichnet, welche ein weiterer unbestreitbarer Beweis sowohl von der Existenz als auch von der ansehnlichen Entwickelung dieses philosophischen Systems bei dieser Nation sind.

„Der Doktor U Puen Yu," sagt der P. Navarrete in seiner ‚Geschichte Chinas'[1]), „behauptete, daß unser Tien-Tschu, d. h. unser Gott, wie wir ihn in China nennen und was so viel heißt als: der König der Höhe, nur ein Werk des Tai-Kie sein könne. Daß alle Dinge nur eine und dieselbe allgemeine Substanz seien, und der Geist kein von der Substanz realiter verschiedenes Ding, sondern dieselbe Substanz sei, betrachtet mit der Formalität, im Innern der Dinge zu handeln und zu regieren ... Der Doktor Li-Sung-Jo, Präsident des Finanzrates, sagte uns öfters, daß es nach dem Tode weder Strafe noch Belohnung gebe, daß vielmehr die Menschen in das Nichts zurückkehrten, woher sie gekommen." —

An einer anderen Stelle handelt er von der Lehre der Sekte des Fohi; nachdem er gezeigt hat, daß der Pantheismus die Grundlage der genannten Lehren bilde, führt er folgende Sentenzen an, die den Hauptlehrern der angegebenen Sekte entnommen sind:[2])

[1]) Tratad. 5. prelud. 17.

[2]) Ibid. Trat. 2.

„Pi Chi sagt: Ich empfange das Sein aus dem unkörperlichen Medium oder aus dem Nichts (er spricht von der ersten Materie); und wie alle Dinge aus ihm hervorgegangen, so auch der Mensch. Die Seele und die Vernunft sind an und für sich nichts, haben keinen Aufenthaltsort. Chi Ki sagt: gute Werke thun ist an und für sich nichts; böse Werke thun, ebenso. Mein Körper ist eine Seifenblase; die Seele ist ähnlich dem Winde. Das Chaos brachte eine weiße Natur hervor, ohne Substanz, ohne Fundament; deshalb sind alle Dinge scheinbar, haben nur die äußere Form.“ —

Fünftes Kapitel.

Die Schöpfung.

Wir haben in großen Umrissen die Geschichte des Pantheismus gezeichnet: diese Skizze seines Ursprungs, seiner Umbildungen, Fortschritte und seiner Lehranalogien scheint uns mehr als genügend, um alle, die dieser Untersuchung aufmerksam gefolgt sind, zu überzeugen, daß der Pantheismus nicht allein der universelle Irrtum ist, d. h. der Grund, die Basis und gleichsam das Substrat aller Irrtümer, worauf mehr oder weniger unmittelbar alle großen philosophischen Verirrungen, die in der Geschichte der Philosophie periodisch zu Tage treten, zurückgehen, sondern auch, daß die unmittelbare Ursache und der nächste Grund des Vorhandenseins des pantheistischen Irrtums immer die Leugnung der Schöpfungsidee oder wenigstens ihr ungenauer und unrichtiger Begriff gewesen ist.

Die philosophische Wissenschaft ist die Erkenntnis Gottes in der Welt und der Welt in Gott. Diese Erkenntnis ist aber nicht möglich ohne die Idee der Schöpfung, weil die Schöpfung das fundamentale und erste Verhältnis der Wesen, die notwendige Basis, der apriorische Grund der Verhältnisse ist, die zwischen Welt und Gott bestehen, und die uns zur Erkenntnis dieser beiden großen Objekte der Philosophie führen. Darum hängt die Philosophie wesentlich von der Schöpfungsidee ab; darum kann diese Idee mit Recht die organische Bedingung der Wissenschaft genannt werden; und darum sehen wir auch den Grund der Unfruchtbarkeit der modernen Metaphysik ein. Die christliche Schöpfungsidee einmal verloren oder verdunkelt und mit ihr eine der Grundlagen der wahren wissenschaftlichen Tradition,

sah sich diese Metaphysik unwiderstehlich zum Pantheismus und zu allen seinen traurigen Konsequenzen hingezogen. Die Wiederherstellung der philosophischen Wissenschaft hängt mithin wesentlich von der Wiederherstellung der Schöpfungsidee ab, wie sie von der katholischen Lehre gelehrt wird. Ohne diese Wiederherstellung wird die moderne Wissenschaft sich verurteilt sehen, sich in dem eisernen Kreise des Pantheismus zu drehen und zu bewegen, ohne aus demselben herauszutreten zu können. Die Litteraturgeschichte unseres jetzigen Jahrhunderts bezeugt es, daß ungeachtet der unglaublichen Geistesanstrengungen, aus diesem Kreise herauszutreten, die Philosophie es schließlich doch nur zu einer Umbildung und zu einer neuen Phase des Pantheismus hat bringen können.

Gott und die Schöpfung schließen zwei Ideen ein, deren Wahrheit und Richtigkeit in gewisser Weise reciprok und solidarisch genannt werden können. Man kann unmöglich in der Philosophie zum wahren Begriffe der Schöpfung gelangen, wenn man nicht zugleich eine richtige Idee vom Wesen Gottes hat: wie andererseits die Leugnung oder Fälschung der Idee der Schöpfung ihrerseits zur Leugnung des wahren Gottes führt. Deshalb stützt sich der heilige Thomas auf die Gottesidee bei Entwickelung des wahren Begriffes der Schöpfung; und indem er nachher zur Vergleichung der Ersten Ursache und der zweiten Ursachen herabsteigt, lehrt er uns den wahren Weg zur Bestimmung der Verhältnisse zwischen der Welt und Gott, wobei er die Schöpfungsidee zur Basis nimmt, die das fundamentale Maß dieser Verhältnisse ist.

Vernehmen wir seine Worte, die sogar für die weniger begabten Intelligenzen hinreichen, um sich einen würdigen und erhabenen Begriff von der Schöpfung bilden zu können.[1]) „Man muß mit aller Entschiedenheit festhalten, daß Gott etwas aus nichts hervorbringen kann und wirklich hervorbringt. Um das klar einzusehen, muß man beachten, daß jedes Agens wirkt, insofern es im Akte ist und Aktualität besitzt. Hieraus folgt, daß die Aktion irgend eines Agens ihm zugeschrieben wird nach der Weise, wie ihm das Aktsein zukommt. Die partikulären Naturen enthalten Aktualität auf eine partikuläre oder beschränkte Weise . . . weil in keiner partikulären Substanz die Akte und Vollkommenheiten aller übrigen Dinge, die existieren oder eine Vollkommenheit besitzen, enthalten sind, sondern jedes von ihnen irgend

[1]) Quaest. Disp. De Poten. Quaest. 3. Art. 1.

eine auf eine Gattung oder Art beschränkte Aktualität besitzt. Daher kommt, daß keine partikuläre Substanz das Sein als solches hervorbringt, sondern dieses Sein, insofern es auf diese oder jene Art beschränkt ist. Da jedes Agens als solches etwas sich Ähnliches hervorbringt, bringt das natürliche Agens nicht simpliciter das Sein hervor, sondern ein schon auf irgend eine Weise präexistierendes und auf diese oder jene Gattung von Sein beschränktes Sein. Darum wirkt das natürliche Agens mittels der Bewegung; deshalb verlangt es eine Materie, die der Veränderung oder Bewegung unterliegt; und daher kommt es, daß es nicht ein Ding ex nihilo hervorbringen kann."

„Gott dagegen ist vollständig Akt sowohl in Bezug auf sich selbst, weil er reiner Akt ist ohne Vermischung mit einer Potenz, als auch in Bezug auf die Kreaturen, die irgend einen Akt des Seins besitzen, weil in ihm der Ursprung aller Dinge sich findet. Darum bringt er durch seine Aktion jedes subsistierende Sein hervor, ohne irgend ein Ding vorauszusetzen, da er das Princip jedes Seins und des ganzen Seins des Dinges ist; darum kann er ex nihilo etwas hervorbringen; und diese Aktion heißt Schöpfung." [1]) —

[1]) Quaest. Disp. De Poten. Quaest. 3. Art. 1: Respondeo dicendum, quod tenendum est firmiter, quod Deus potest facere aliquid ex nihilo et facit. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod omne agens agit secundum quod est actu: Unde oportet, quod per illum modum actio alicui agenti attribuatur, quo convenit ei esse in actu, et hoc dupliciter: Primo, ex comparatione sui; quia non tota substantia sua est actus, cum hujusmodi res sint compositae ex materia et forma, et inde est, quod res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. Secundo, in comparatione ad ea quae sunt in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum, quae sunt in actu; sed quaelibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem. Et inde est, quod nulla earum est activa entis, secundum quod est ens praeexistens et determinatum in hac vel illa specie. Nam agens agit sibi simili. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexistens et determinatum ad hoc vel illud, utpote ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid hujusmodi; et propter hoc agens naturale agit movendo. Et ideo requirit materiam, quae sit subjectum mutationis vel motus. Et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. Deus est e contrario totaliter actus; et in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permixtam; et in comparatione, quae sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo. Unde per suam actionem producit totum ens subsistens nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest. Et haec ejus actio vocatur creatio.

Diese ganze Lehre ist eine einfache Deduktion aus dem, was er kurz vorher über die aktive Potenz Gottes gelehrt hatte:[1] „Was die Unendlichkeit seiner Macht betrifft, muß man besonders beachten, daß, da die aktive Potenz oder Macht eines Seins dem Akte oder der Vollkommenheit desselben entspricht, die Ausdehnung dieser Macht im Verhältnisse zur Natur des Aktes dieses Seins steht; denn die Macht oder Kraft zu wirken ist um so vollkommener in einem Dinge, je mehr es an der Natur des Aktes teilnimmt. Gott ist nun unendlicher Akt, was offenbar ist; denn die Beschränkung des Aktes geschieht auf zweifache Weise: erstens von Seite des Agens, wie die Schönheit eines Hauses ihre Beschränkung und Grenze vom Willen des Architekten empfängt; zweitens von Seite des Empfangenden, wie die Wärme beschränkt wird und eine bestimmte Quantität erhält je nach der Beschaffenheit des Körpers, in welchen sie eingeführt wird. Der göttliche Akt oder das göttliche Sein erhält keine Beschränkung weder von Seite des Agens, denn es geht von keinem anderen hervor, sondern existiert durch sich selbst; noch von Seite des Empfangenden; denn da es keine Mischung von Potentialität enthält, ist es reiner Akt, der in kein anderes von ihm verschiedenes Subjekt aufgenommen wird. . . . Eben darum, weil das Sein Gottes in kein anderes, verschiedenes Subjekt aufgenommen wird, weil es die reine Existenz selbst ist, ist es auf keine Art von Vollkommenheit oder Sein beschränkt, sondern hat in sich alles Sein. . . . Woraus folgt, daß seine aktive Macht oder Kraft unendlich ist.“ —

Nachdem der heilige Thomas die Möglichkeit der Schöpfung festgestellt und dann ihren wahren Fundamentalbegriff, d. h. die Hervorbringung ex nihilo näher bestimmt hat, indem er ihren Seinsgrund in der göttlichen Wesenheit selbst sucht, entwickelt er diesen wesentlichen Begriff der Schöpfung und gelangt durch seine Analyse zur Entdeckung der Attribute und Eigentümlichkeiten, die die Schöpfung von allen übrigen Aktionen unterscheiden und fährt dann fort:[2])

---

[1]) Ibid. Quaest. 1. Art. 2.

[2]) Sum. cont. Gent. Lib. 2. cap. 17: Hoc autem ostenso manifestum est quod Dei actio, quae est absque materia praejacente et creatio vocatur, non sit motus neque mutatio, proprie loquendo. Motus enim omnis vel mutatio est actus exsistentis in potentia secundum quod hujusmodi. In hac autem actione non praeexistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, ut jam ostensum est. Igitur non est motus neque mutatio.

Praeterea: in omni mutatione vel motu, oportet esse aliquid aliter se

„Es ist klar, daß die Aktion Gottes, die keine Materie voraussetzt und Schöpfung genannt wird, weder Bewegung noch Veränderung ist, eigentlich gesprochen; denn jede Bewegung oder Veränderung als solche ist der Akt eines Dinges, das in der Potenz war, diesen Akt zu empfangen. Allein in der Aktion des Schaffens präexistiert kein Ding, das sich in der Potenz befände, den Akt oder die Vollkommenheit zu erlangen, wie schon bewiesen ist. Die Schöpfung kann also weder Bewegung noch Veränderung genannt werden.“ . . .

„Bei jeder Bewegung oder Veränderung muß es irgend ein Ding geben, das auf verschiedene Weise vorher und nachher existiert, wie das schon der Name Veränderung anzeigt. Jedoch wenn die ganze Substanz des Dinges das Sein empfängt, ist es nicht möglich, daß das nämliche Ding nach der Aktion anders wird, als es vorher gewesen; denn in diesem Falle würde es nicht hervorgebracht sein, sondern würde schon vor der Produktion existiert haben. Es kann somit die Schöpfung nicht eine Veränderung sein.“

„Ferner; die Bewegung oder Veränderung muß der Zeit nach notwendig jenem vorangehen, das durch die Bewegung oder Veränderung hervorgebracht wird; denn das Gemachtsein (factum esse) ist der Anfang der Ruhe des Agens und das Ende der Bewegung, also etwas Successives. Deshalb existiert jenes nicht, das erst wird; denn solange die Produktionsbewegung dauert, wird das Ding, aber ist noch nicht (fit, et non est); und wenn die Bewegung endet, beginnt die Ruhe; und es wird nicht erst das Ding, sondern ist bereits geworden. Dieses kann bei der Schöpfung nicht stattfinden; denn wenn diese Schöpfung als Bewegung oder Veränderung sich vollzöge, müßte vorher irgend ein Substrat oder eine Materie vorhanden sein, an

---

habens nunc, quam prius; hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit. Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem, aliter se habens, quia illud non esset productum, sed productioni praesuppositum; non est ergo creatio mutatio.

Adhuc, Oportet quod motus vel mutatio duratione praecedat id quod fit per mutationem vel motum, quia factum esse est principium quietis et terminus motus; unde oportet omnem mutationem esse motum, vel terminum motus qui est successivus; et propter hoc quod fit non est, quia, quamdiu durat motus, aliquid fit et non est; in ipso autem termino motus, in quo incipit quies, jam non fit aliquid, sed factum est. In creatione autem non potest hoc esse, quia, si ipsa creatio praecederet ut motus vel mutatio, oporteret sibi praestitui aliquod subjectum; quod est contra creationis rationem. Creatio igitur non est motus neque mutatio. —

welcher sie wirkte oder sich vollzöge; was gegen den Begriff der Schöpfung ist. Die Schöpfung ist also weder Bewegung noch Veränderung." —

„Aus dem bisher Gesagten folgt,[1]) daß die Schöpfung die Aufeinanderfolge ausschließt; denn die Aufeinanderfolge ist eine Eigentümlichkeit der Bewegung, und die Schöpfung ist weder Bewegung noch das Ende einer Bewegung; sie schließt also den Begriff der Aufeinanderfolge von sich aus."

„In jeder successiven Bewegung befindet sich etwas, das als Mitte zwischen zwei Extremen oder Endpunkten anzusehen ist; denn Mitte ist jenes, zu dem das ohne Unterbrechung sich bewegende Ding eher gelangt als zum Ende. Da nun zwischen dem Sein und Nichtsein, welche gleichsam die zwei Extreme oder Endpunkte der Schöpfung sind, kein Mittelding existieren kann, kann folglich die Succession bei der Schöpfung nicht stattfinden."

„In jeder Produktion, die eine Succession einschließt, ist das fieri eher als das factum esse. Dieses kann nicht in der Schöpfung stattfinden; denn das Werden, das dem Gewordensein der Schöpfung vorausginge, würde eines Substrates bedürfen, das aber nicht die Kreatur selbst sein könnte, um deren Schöpfung es sich handelt; denn diese existiert nicht vorher, ehe sie hervorgebracht wird; auch würde es nicht der Hervorbringer selbst sein können; denn das Bewegtwerden ist nicht ein Akt des Agens, sondern vielmehr des bewegten Dinges. Es müßte also die Aktion des Werdens als Substrat irgend eine vor dem

---

[1]) Ibid. cap. 19: Apparet autem ex praedictis quod omnis creatio absque successione est. Nam successio propria est motui. Creatio autem neque est motus neque terminus motus sicut generatio. Igitur nulla est in ipsa successio.

Item, In omni motu successivo, est aliquod medium inter ejus extrema; quia medium est ad quod continue motum prius venit quam ad ultimum. Inter esse autem et non esse, quae sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium. Igitur non est in creatione successio.

Adhuc, In omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse, ut probatur in sexto Physicorum. Hoc autem in creatione non potest accidere, quia fieri, quod praecederet factum esse creaturae, indigeret aliquo subjecto quod non posset esse ipsa creatura de cujus creatione loquimur, quia illa non est ante factum esse, nec etiam in factore; non enim moveri est actus moventis, sed moti; relinquitur igitur quod fieri haberet pro subjecto aliquam materiam facti praeexistentem; quod est contra rationem creationis. Impossibile est igitur in creatione successionem esse." —

geschaffenen Dinge existierende Materie haben, was aber gegen den Begriff der Schöpfung ist. Es ist also unmöglich, daß die schöpferische Thätigkeit eine Succession enthält."

„Ferner; die Succession in der Hervorbringung der Dinge ist einem Defekte der Materie zuzuschreiben, die nicht von vornherein für die unmittelbare Aufnahme der Form hinlänglich disponiert ist. Wenn aber die Materie für die Aufnahme der Form vollkommen disponiert ist, so empfängt sie auch dieselbe sofort. . . . Bei der Schöpfung wird in betreff der Materie nichts verlangt; auch fehlt dem Agens nichts für seine Aktion, das es mittels einer Bewegung empfangen müßte, da es das unveränderliche und vollkommenste Agens ist. Es muß also die Schöpfung in Einem Augenblicke geschehen, da das creari und creatum est gleichzeitig ist. Deshalb sagt uns auch die heilige Schrift, daß die Schöpfung in einem unteilbaren Augenblicke geschehen sei, indem es heißt: im Anfange schuf Gott Himmel und Erde. Unter „Anfang" versteht der heilige Basilius den Anfang der Zeit, der unteilbar ist." —

Die bis jetzt angegebene Lehre führt uns zu folgenden Schlüssen:

1) Kein Körper ist fähig zu schaffen. Die Thätigkeitsweise des Körpers als solchen geschieht mittels der Bewegung. Da diese notwendig successiv geschieht wegen ihrer Abhängigkeit und ihrer Beziehung zu Zeit und Raum, widerstreitet es, daß die Thätigkeit irgend eines Körpers schöpferisch sei, weil, wie wir gesehen, die Succession der Schöpfung widerstreitet.

2) Keine Kreatur, weder eine geistige noch eine körperliche kann Ursache — weder Hauptursache noch instrumentale Ursache der Schöpfung sein. Jede Kreatur, wie der Grad und die Vollkommenheit ihrer Natur auch beschaffen sein mag, ist wesentlich endlich, eben weil sie Kreatur ist. Ihre aktive Macht oder Kraft also, die niemals größer als die Wesenheit, in der sie sich findet und mit der sie in Verhältnis stehen muß, sein kann, ist auch wesentlich endlich. Andererseits, wenn die Schöpfung die totale Hervorbringung des Dinges ex nihilo mit sich bringt, schließt sie von ihrem Begriffe jede Kausalität aus, die irgend ein Substrat oder eine Materie als Bedingung ihrer Thätigkeit voraussetzt. Da nun diese Materie oder dieses Substrat die conditio sine qua non der Kausalität jeder Kreatur ist, weil keine Kreatur als solche ihre Aktion an dem absoluten Nichts ausüben kann; so ist deshalb kein geschaffenes Ding fähig, an der Schöpfung mitzuwirken, auch nicht einmal als instrumentale Ursache mit mitwirkender Kausalität.

Hören wir jedoch den heiligen Thomas, wie er seine Ideen über diesen Punkt auseinandersetzt; sie sind nicht allein eine herrliche Begründung dieser Folgerungen, sondern auch eine sehr vollständige Entwickelung der Schöpfungsidee, sowie auch ein Probierstein für die Wahrheit und Richtigkeit seiner Behauptungen.[1])

---

[1]) Quaest. Disp De Pot. Quaest. 3. Art. 4: Respondeo dicendum, quod quorumdam philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in libro de Causis, et in Metaph. Avicen. et Algazelis. Et movebantur ad hoc opinandum propter hoc, quod credebant, quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire; et illo mediante, ex uno primo, multitudo procedebat. Hoc autem dicebant ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum. Nos autem ponimus, quod a Deo procedunt res per modum scientiae et intellectus; secundum quem modum nihil prohibet ab uno primo et simplici Deo multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. Et ideo secundum fidem catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium, Deus immediate creavit, haereticum reputantes si dicatur, per angelum, vel aliquam creaturam aliquid esse creatum: Unde Damas. dicit: Quicumque dixerit, angelum aliquid creare, anathema sit.

Quidam tamen catholici tractatores dixerunt, quod etsi sit aliquid creare, communicari tamen potuit creaturae, ut per ejus ministerium Deus aliquid crearet. Et hoc ponit Magister in 5. dist. 4 lib. Sententiarum. Quidam vero e contrario dicunt, quod nullo modo creaturae communicari potuit, ut aliquid crearet, quod etiam communius tenetur. Ad horum autem evidentiam sciendum est, quod creatio nominat activam potentiam, qua res in esse producuntur: et ideo est absque praesuppositione materiae praeexistentis, et al cujus prioris agentis. Haec enim solae causae praesupponuntur ad actionem

Quod enim creatio materiam non praesupponat, patet ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim creari quod ex nihilo fit Quod etiam non praesupponat aliquam priorem causam agentem, patet ex hoc quod Aug. dicit in 3. de Trin., ubi probat angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturae inditis, quae sunt virtutes activae in natura. Si igitur sic stricte creatio accipitur, constat quod creatio non potest, nisi primo agenti convenire; nam causa secunda non agit nisi ex influentia causae primae; et sic omnis actio causae secundae est ex praesuppositione causae agentis. Nec etiam ipsi Philosophi posuerunt, angelos vel intelligentias aliquid creare, nisi per virtutem divinam in ipsis existentem, ut intelligamus, quod causa secunda duplicem actionem habere potest: unam ex propria natura, aliam ex virtute prioris causae. Impossibile est autem, quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse in quantum hujusmodi; hoc enim est proprium causae primae.

Nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem

„Einige Philosophen haben behauptet, Gott habe die untergeordneten Substanzen mittels der höheren geschaffen, wie man im Buche

---

effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur, et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum. Et ideo oportet, quod dare esse in quantum hujusmodi, sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem. Et quaecumque alia causa dat esse, hoc habet, in quantum est in ea virtus et operatio primae causae et non per propriam virtutem, sicut et instrumentum efficit actionem instrumentalem, non per virtutem propriae naturae, sed per virtutem moventis: sicut calor naturalis per virtutem animae generat carnem vivam: per virtutem propriae naturae solummodo calefacit et dissolvit. Et per hunc modum posuerunt quidam Philosophi, quod intelligentiae primae sunt creatrices secundarum, in quantum dant eis esse, per virtutem causae primae in eis existentem. Nam esse per creationem, bonum vero, et vita, et hujusmodi per informationem, ut in libro De Causis, habetur. Et hoc fuit idololatriae principium, dum ipsis creatis substantiis, quasi creatricibus aliarum, latriae cultus exhibebatur.

Magister vero in quarto Sententiarum, ponit hoc esse communicabile creaturae, non quidem ut propria virtute creet, quasi auctoritate, sed ministerio, quasi instrumentum. Sed diligenter consideranti apparet, hoc esse impossibile. Nam actio alicujus, etiam si sit ejus ut instrumenti, oportet, ut ab ejus potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est, quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia, a qua egreditur; quod ex quinque rationibus apparet.

Prima est ex hoc, quod potentia facientis proportionatur distantiae, quae est inter id, quod fit, et oppositum, ex quo fit. Quanto enim frigus est vehementius, et fit a calore magis distans, tanto majori virtute caloris opus est, ut ex frigido fiat calidum. Non esse autem simpliciter in infinitum ab esse distat: quod ex hoc patet: Quia a quolibet ente determinato plus distat non esse, quam quodlibet ens quantumcumque ab alio ente distans inveniatur. Et ideo ex omnino non ente aliquid facere, non potest esse, nisi sit potentia infinita.

Secunda ratio est, quia hoc modo factum agitur, quo faciens agit. Agens autem agit, secundum quod actu est: unde id solum se toto agit, quod totum actu est; quod non est, nisi actus infiniti, qui est actus primus. Unde et rem agere secundum totam ejus substantiam, solius infinitae virtutis est.

Tertia ratio est, quia cum accidens oporteat esse in subjecto, subjectum autem actionis sit recipiens actionem, illud solum in faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cujus actio non est accidens, sed ipsa substantia sua: quod solius Dei est. Et ideo solius ejus est creare.

Quarta ratio est, quia omnes secundae causae agentes, a primo agente habeant hoc ipsum quod agant, ut in libro de Causis probatur, oportet quod a primo agente omnibus secundis agentibus modus et ordo imponatur; ei autem non imponitur modus vel ordo ab aliquo. Cum autem

De Causis und in der Metaphysik von Avicenna und Algazel sehen kann. Sie kamen dadurch zu einer solchen Meinung, daß sie glaubten, von einem einfachen Wesen könne unmittelbar nur Ein Ding hervorgehen, mittels dessen alsdann vom ersten Wesen die große Masse der übrigen Wesen hervorginge. Hiermit gaben sie zu verstehen, daß sie meinten, Gott wirke aus Naturnotwendigkeit; wenn dieses so sich verhielte, dann könnte freilich aus einem einfachen Wesen nur Ein bestimmtes Ding hervorgehen. Wir dagegen behaupten, daß die geschaffenen Dinge von Gott per modum scientiae et intellectus hervorgehen, und dann ist es kein Widerspruch, daß von Gott, dem ersten und einfachen Wesen, unmittelbar die Vielheit hervorgehe, insofern seine Weisheit alle Dinge enthält."

„Wir behaupten deshalb in Übereinstimmung mit dem katholischen Glauben, daß Gott unmittelbar alle geistigen Substanzen und die Materie aller körperlichen Dinge erschaffen, und halten es für häretisch, wenn jemand sagt, irgend ein Ding sei durch einen Engel oder durch eine andere Kreatur erschaffen. Indessen haben einige katholische Schriftsteller gesagt, daß, wenn auch keine Kreatur schaffen könne, der Kreatur doch die Kraft oder Fähigkeit mitgeteilt werden könne, daß Gott mittels ihrer als eines Werkzeuges ein Ding schaffe: eine Meinung, die der Magister Sententiarum aufstellt."

„Andere dagegen sagen, auf keine Weise könne der Kreatur die Fähigkeit zu schaffen mitgeteilt werden; und dies ist die gewöhnliche Meinung."

„Zur Lösung dieser Frage muß beachtet werden, daß die Schöpfung eine aktive Macht involviert, durch welche die Dinge das Sein oder die Existenz empfangen. Darum schließt diese Aktion die Präexistenz

---

modus actionis ex materia dependeat, quae recipit actionem agentis, solius primi agentis erit absque materia praesupposita ab alio agente agere, et aliis omnibus secundis agentibus materiam ministrare.

Quinta ratio est ducens ad impossibile. Nam secundum elongationem ab actu est proportio potentiarum de potentia in actum aliquid reducentium. Quanto enim plus distat potentia ab actu, tanto majori potentia indigetur. Si ergo sit aliqua potentia finita, quae de nulla potentia praesupposita aliquid operetur, oportet ejus esse aliquam proportionem ad illam potentiam activam, quae educit aliquid de potentia in actum, et sic est aliqua proportio nullius potentiae ad aliquam potentiam; quod est impossibile; non entis ad ens nulla est proportio, ut habetur 4. Physic. — Relinquitur ergo, quod nulla potentia creaturae potest aliquid creare, neque propria virtute, neque sicut alterius instrumentum. —

jeder Materie aus und setzt ebenfalls kein anderes früheres Agens voraus. Dieses sind die einzigen zwei Dinge, die bei den Kreaturen für die Aktion vorausgesetzt werden. . . . Daß die Schöpfung keine Materie voraussetzt, ist durch ihren Namen selbst evident; denn man sagt, ein Ding werde erschaffen, wenn es aus Nichts hervorgebracht wird. Daß sie auch keine frühere thätige Ursache voraussetzt, ist aus dem klar, was der heilige Augustin im dritten Buche De Trinitate sagt, wo er beweist, daß die Engel nicht Schöpfer sind, weil sie nur in Kraft der ihrer Natur mitgeteilten Fähigkeiten und Anlagen wirken, welche die aktiven Kräfte sind, die sich in ihrer Wesenheit finden."

„Wenn man also die Schöpfung in ihrem eigentlichen Sinne nimmt, ist klar, daß sie nur dem Ersten Agens zukommen kann; denn die zweite Ursache wirkt nicht anders als nur durch den Einfluß der ersten Ursache; und hieraus folgt, daß jede Aktion der zweiten Ursache die Aktion einer anderen bewirkenden Ursache voraussetzt. Sogar die heidnischen Philosophen nahmen an, daß die Engel oder Intelligenzen nur mittels der in ihnen existierenden göttlichen Kraft etwas schaffen könnten, um uns hiermit zu verstehen zu geben, daß die zweite Ursache zwei Aktionen haben könne: eine nämlich, die ihrer eigenen Natur zukommt, und die andere in Kraft des Einflusses der höheren Ursache. Indessen ist es unmöglich, daß die zweite Ursache Princip des Seins als solchen durch ihre eigene Kraft sei; denn dieses ist der ersten Ursache eigen."

„In der That; die Ordnung und Natur der Wirkungen ist gemäß der Ordnung und Natur der Ursachen. Die erste Wirkung ist das Sein selbst oder die Existenz, weil das Sein für alle übrigen Wirkungen vorausgesetzt wird, und es selbst nichts anderes voraussetzt. Darum ist das Seingeben als solches eine eigentümliche Wirkung allein der ersten Ursache infolge ihrer eigenen Kraft. Und wenn irgend eine andere Ursache das Sein mitteilt, so thut sie dies, insofern in ihr die Kraft und Operation der ersten Ursache existiert, nicht aber gemäß ihrer eigenen Kraft, wie z. B. das Werkzeug die instrumentale Aktion nicht durch eigene Kraft seiner Natur ausübt, sondern durch die aktive Kraft des Bewegenden, wie auch die natürliche Wärme wohl durch die Kraft der Seele lebendiges Fleisch erzeugt, aber durch die Kraft ihrer eigenen Natur bloß erwärmt, auflöst 2c. Dies ist der Sinn, wonach einige Philosophen sagten, die ersten Intelligenzen seien Schöpfer der zweiten, insofern sie ihnen das Sein durch die Kraft der ersten Ursache mitteilten, die in ihnen existiert. . . . Dieses war der Anfang

des Götzendienstes, indem man damit anfing, den geschaffenen Substanzen als Schöpfern der übrigen Substanzen Anbetung zu erweisen."

„Der Magister Sententiarum behauptet aber, daß der Kreatur die Fähigkeit mitgeteilt werden könne, zu schaffen, freilich nicht aus eigener Kraft und auktoritativ, sondern als Werkzeug dienend. Indessen, wenn man genauer zusieht, wird man erkennen, daß dieses unmöglich ist. Denn die Aktion jedwedes Agens, wenn sie auch aus ihm nur wie aus einem Werkzeuge hervorgeht, muß notwendigerweise aus seiner Kraft und Macht hervorgehen. Da nun aber jede Kraft des Geschöpfes endlich ist, ist es nicht möglich, daß dieses bei der Schöpfung auch nur als Werkzeug thätig ist und seinen Einfluß äußert, weil die Schöpfung eine unendliche Kraft erfordert. Dies läßt sich durch fünf Gründe beweisen."

„Erstens, die Kraft des Agens muß dem Abstande proportioniert sein, der zwischen dem Hervorgebrachten und dem Hervorbringer besteht; z. B. je größer die Kälte ist, desto größer muß auch die Wärmekraft sein, die den Gegenstand aus dem kalten Zustande in den warmen versetzt. Das absolute Nichtsein ist unendlich weit vom Sein entfernt; denn das Nichtsein steht weiter von jedwedem bestimmten Sein ab als jenes, das schon Sein ist, so sehr dieses auch von einem anderen Sein entfernt sein oder abstehen mag. Deshalb kann auch das Machen eines Dinges aus etwas, das in keiner Weise Sein ist, d. h. aus dem Nichts, nur von einer unendlichen Macht bewerkstelligt werden." . . .

„Drittens; jedes Accidenz hat ein Subjekt oder Substrat nötig, welches in der Aktion eben das ist, welches die Aktion empfängt, oder an welchem diese geschieht. Jene Ursache allein bedarf keiner empfangenden, aufnehmenden Materie, deren Aktion nicht ein Accidenz, sondern ihre Substanz selbst ist. Dieses kommt allein bei Gott vor; und deshalb ist ihm allein das Schaffen eigen."

„Viertens; da alle zweiten Ursachen von der ersten die Kraft oder Fähigkeit, womit sie wirken, empfangen, bestimmt das erste Agens in den zweiten Ursachen die Wirkungsweise und -Ordnung, während ihm selbst von keinem höheren Agens eine bestimmte Weise oder Ordnung vorgeschrieben wird. Und da der Modus der Aktion auch von der Materie, die die Aktion des Agens empfängt, abhängt, muß es dem ersten Agens eigen sein zu wirken, ohne eine Materie vorauszusetzen, da dieses die Materie allen zweiten Ursachen erst zu verleihen hat."

„Fünftens läßt es sich beweisen durch die Reduktion ad absurdum;

denn die Proportion der aktiven Fähigkeiten oder Kräfte, die irgend ein Ding aus der Potenz zum Akte hinübersetzen, ist gemäß des Abstandes zwischen der Potenz und dem Akte; denn je weiter die Potenz vom Akte absteht, eine um so größere Kraft ist erforderlich. Wenn es nun eine aktive endliche Kraft giebt, die etwas hervorbringen kann, ohne irgend eine Potentialität oder Materie vorauszusetzen, muß irgend eine Proportion zwischen genannter aktiven Kraft und der anderen, die allein ein Ding aus der Potenz in den Akt versetzt, existieren; und man muß dann notwendig sagen, daß zwischen einer Nichtkraft und einer positiven Kraft eine Proportion bestehe; dies ist aber unmöglich; denn es kann keine Proportion zwischen dem Sein und Nichtsein geben. Es folgt somit, daß keine geschöpfliche Kraft etwas erschaffen kann, weder durch eigene Macht, noch als Werkzeug eines anderen Agens." —

Sechstes Kapitel.

Die Schöpfung nach Cousin.

Wir haben soeben den Genius der katholischen Philosophie sich zu einer Höhe erheben sehen, zu der die größten Philosophen des Heidentums niemals gekommen sind; wir haben gesehen, wie er sich mit kühnem Fluge zu den erhabensten Regionen der Ontologie und Theodicee erschwungen und sich dort im Schoße der Gottheit selbst, wenn wir so sagen dürfen, der christlichen Schöpfungsidee bemächtigt, ihre Natur beleuchtet, ihre großen Merkmale und Eigenschaften entwickelt und schließlich mittels erhabener Spekulationen und einer eben so scharfsinnigen als sicheren Analyse einen wahrhaft philosophischen Begriff dieser Fundamentalidee der Wissenschaft gebildet hat, welche die beiden größten Geister des alten Griechenlands nur wie von weitem ahnen konnten, ohne je sie vollständig zu besitzen. Die Irrtümer, die auf den ersten Blick unbegreiflichen Lücken und die Schwankungen, welche so häufig in den Schriften Plato's und Aristoteles' vorkommen, beziehen sich größtenteils auf den Mangel der Schöpfungsidee; denn, wir haben es schon ausgesprochen, diese Idee ist die organische Bedingung der Wissenschaft; und ihre Negation oder Unrichtigkeit muß notwendig zu den weittragendsten Irrtümern oder Unrichtigkeiten in den übrigen Teilen der Philosophie führen.

Wir haben das Wort der dem Glauben unterworfenen Vernunft

über die Schöpfung gehört; die menschliche Vernunft, weit entfernt, sich durch die Auktorität der Kirche und der Offenbarung in ihrem Fluge behindert zu sehen, hat sich vielmehr des Glaubens als eines Piedestals bedient, um sich zu einer Höhe zu erheben, die die heidnische Philosophie nie gekannt hat. Hören wir nun auch das Wort dieser selben Vernunft, aber getrennt von der Offenbarung, die ihre Würde erniedrigt, ihre Kräfte verringert und ihre Rechte beeinträchtigt glaubt, wenn sie in Abhängigkeit von dem Worte Gottes und in Harmonie mit ihm einherschreitet.

Wir glauben nicht weiter ausführen zu müssen, daß die Idee der Schöpfung, wie sie Thomas entwickelt, die radikalste Negation und der vollständigste Gegensatz der durch den Pantheismus gelehrten Schöpfung ist. Die pantheistische Schöpfung ist die einfache Emanation der Einzelwesen aus der einen und universellen Substanz; ist die Aktion, durch die Gott, die absolute Substanz, aus ihrem Schoße und ihrem eigenen Sein die endlichen Substanzen hervorzieht, wie die Spinne aus ihrem Innern die Substanz hervorholt, womit sie ihr Netz webt; es ist die Aktion, wodurch die notwendige, unendliche, absolute Substanz sich entwickelt und in den zufälligen, endlichen und relativen Substanzen sich offenbart; mit einem Worte: es ist die Negation der Schöpfung; denn die wahre Schöpfung involviert wesentlich die Vielheit und Distinktion der Substanzen, während die pantheistische Schöpfung diese beiden Merkmale ausschließt, indem sie nur eine scheinbare Vielheit und eine rein phänomenelle Distinktion annimmt.

Die vom heiligen Thomas gelehrte Schöpfung ist dagegen die Aktion, mittels welcher die Substanz und das Sein durch Wesenheit die Dinge ins Dasein ruft, welche nicht sind; und dies nicht etwa auf die Weise, daß sie etwas von ihrer eigenen Substanz ihnen mitteilte, sondern indem sie dieselben unmittelbar aus dem absoluten Nichts zum Sein übergehen läßt; es ist die Aktion, die sich wohl in den zufälligen, relativen und endlichen Substanzen beendet, die aber numerisch und substantiell von der schaffenden Substanz verschieden sind. Die substantiellen Wesen, Ziel- und Endpunkt dieser Aktion, befinden sich, weit entfernt, daß sie im Grunde mit der unendlichen Substanz eins und identisch wären, oder bloße Umbildungen und phänomenelle Manifestationen derselben, immer in einem unendlichen Abstande vom schaffenden Principe, ohne jemals mit ihm sich zu konfundieren und ihm gleich zu sein.

An Orten oder zu Zeiten, wo das Christentum geherrscht hat

oder noch herrscht, zeigt sich die pantheistische Schöpfungsidee selten in der Gestalt der reinen Emanation. Der Einfluß dieser Religion läßt sich sogar bei ihren Feinden bemerken, die vielfach durch ihre Lehren sich beherrscht fühlen, ohne es zu wollen und vielleicht auch ohne es zu wissen. Darum zeigt sich, Dank der Erhabenheit und Würde, welche das Christentum der menschlichen Vernunft nicht weniger als auch gewissen Ideen mitgeteilt, dieselben gleichsam zu Erb- und Eigentum jedweder Intelligenz machend und sie in den Kreis der Wahrheiten des gesunden Sinnes einführend, die reine Emanation, die eine der echtesten und primitivsten Formen des Pantheismus ist, gewöhnlich nicht in ihrer vollen Nacktheit und Blöße. Deshalb sehen wir einen der Hauptrepräsentanten des modernen rationalistischen Pantheismus, nämlich Cousin, an die Stelle der katholischen Idee der Schöpfung, so solide von Thomas aufgestellt und entwickelt, einen Schöpfungsbegriff setzen, der freilich im Grunde nichts anderes als die pantheistische Emanation ist, aber um so gefährlicher erscheint, als seine äußere Form sich von der pantheistischen Idee zu entfernen scheint und zugleich den seltsamen Anspruch erhebt, der wahre Ausdruck der katholischen Lehre über die Schöpfung zu sein. Sehen wir nun, ob die schwere Anschuldigung, die wir gegen das Haupt des Eklekticismus unseres Jahrhunderts erheben, gegründet ist oder nicht. Nachdem er die Identität der Begriffe der absoluten Ursache und Substanz behauptet, und zugleich auch die Untrennbarkeit und Notwendigkeit der Aktion in der absoluten Ursache aufgestellt hat; nachdem er sich gewaltig angestrengt, zu beweisen, daß die Idee, die man gewöhnlich von der Schöpfung hat, indem man nämlich sage: schaffen heiße etwas aus nichts machen, absurd und ungereimt sei; läßt Cousin folgende Worte folgen:[1]) „Was heißt schaffen? nicht nach der hypothetischen Methode, sondern nach der Methode, der wir gefolgt sind; nach der Methode, die im menschlichen Selbstbewußtsein immer das sucht, was sie nachher auf die göttliche Wesenheit mittels einer höheren Induktion anwendet. Das Schaffen ist etwas sehr leicht zu Begreifendes; denn es ist etwas, das wir in jedem Augenblicke selbst thun; in der That: wir schaffen, so oft wir einen freien Akt setzen.... Folglich ist verursachen dasselbe, was schaffen; indessen wodurch, womit? aus oder mit nichts? gewiß nicht; im Gegenteil, aus dem Grunde selbst unserer Existenz, d. h. mit unserer ganzen schöpferischen Kraft, mit all

[1]) Einleitung in d. Gesch. der Phil. Leot. 5. S. 100.

unserer Freiheit, mit all unserer freiwilligen Aktivität, mit unserer ganzen Persönlichkeit. Der Mensch zieht die Aktion, die er noch nicht vollbracht hat, die er aber vollbringen will, nicht aus dem Nichts hervor; er holt sie hervor aus der Macht oder dem Vermögen, das er hat, sie zu schaffen; er schöpft sie aus sich selbst. Dies ist der Typus der Schöpfung; die göttliche Schöpfung ist von derselben Art und Beschaffenheit." —

Ohne Zweifel ist diese Schöpfung „sehr leicht zu begreifen"; wenn wir „schaffen", so oft wir einen freien Akt setzen; wenn unsere Handlungen wahre Schöpfungen sind; wenn die Ausübung unserer aktiven Fakultäten oder Vermögen eine wahre Schöpfung ist; dann kann die Erwerbung dieser Idee keine Schwierigkeit bieten, wenigstens nicht hinsichtlich ihrer Existenz. Wenn nun die beiden großen Genies des Altertums in große Irrtümer verfielen, weil ihnen die richtige Idee der Schöpfung fehlte; wenn Plato die Ewigkeit und Unabhängigkeit des Seins der Materie behauptete und Aristoteles sich anstrengte, um die Ewigkeit der Welt zu beweisen, und dieses daher kam, daß sie sich nicht zu einer richtigen und klaren Schöpfungsidee erheben konnten: so waren Plato und Aristoteles ohne Zweifel Schwachköpfe, weil sie in sich selbst den exakten Typus der Schöpfung hatten und dies nicht gewußt haben. Oder besaßen vielleicht Plato und Aristoteles keine so gründliche Kenntnis der Natur unserer Handlungen als der Chef des Eklekticismus? Was uns betrifft, so glauben wir, daß sie eine viel tiefere und exaktere Kenntnis der wahren Natur der menschlichen Handlungen als Cousin besaßen und eben deshalb erkannten, daß sie unzulänglich seien, um den Uranfang der Welt und der Wesen zu erklären. Aristoteles, für den die Akte sich von den Potenzen, woraus sie entsprangen, real verschieden waren, Potenzen, die eine reale Entität sind, die ihre Seinsweise von den Akten empfangen, worauf sie sich hinordnen; Aristoteles, für den die menschliche Aktion das Komplement und die Vollkommenheit einer real präexistierenden Potenz ist; Aristoteles endlich, für den jede Aktion der endlichen Wesen virtuell in irgend einer aktiven oder passiven Potenz präexistiert, und für den folglich die Aktion, adäquat gefaßt, ein Gemisch von Akt und Potenz ist: konnte nicht auf das unendliche Wesen, auf Gott, den er sehr philosophisch richtig reinen Akt nennt, die Handlungsweise des Menschen übertragen, die Aktion der endlichen Wesen, die immer eine Potentialität einschließen.

Kaum giebt es eine Linie in der citierten Stelle Cousins, die

nicht einen Irrtum oder eine Unrichtigkeit enthielte. „Verursachen," sagt der Pariser Professor, „ist schaffen." — Bis jetzt hat man geglaubt und es haben auch fast einstimmig die Philosophen so behauptet, daß die Aktion des Schaffens etwas mehr involviere als die einfache Kausalität; und wenn auch diese Aktion eine Form der Kausalität und ihr vollkommenster Typus ist, wenn man will; so dürfen sie doch nicht absolut identificiert und die Schöpfungsidee nicht mit der einfachen Kausalitätsidee verwechselt werden. Das Feuer oder die Hitze, die einen nahen Körper erwärmt, ist die Ursache des neuen Zustandes in diesem Körper; der Mensch, der einen Stein in die Höhe wirft, ist die Ursache seiner Bewegung; der Bildhauer, der aus einem Marmorblocke eine schöne Statue macht, ist die Ursache dieser künstlerischen Form, welche ihren Seinsbegriff konstituiert. Können und dürfen wir nun vielleicht sagen, das Feuer erschaffe die Wärme, der Mensch die Bewegung, oder der Bildhauer erschaffe die Statue? Ist es nicht klar, daß in diesem Falle die Schöpfung dieser Welt, nach der Offenbarung durch das Wort Gottes vollbracht, auf die platonische Schöpfung sich reducieren würde, nach welcher Gott die präexistierende Materie ordnet und disponiert, die aber nicht von ihm hervorgebracht ist?

Folgen wir der Entwickelung der Schöpfungsidee Cousin's weiter. Nachdem er die Kausalität mit der Schöpfung verwechselt hat, fragt der französische Philosoph: woraus erschafft man? aus nichts? im Gegenteil, die Schöpfung geschieht, „aus dem Grunde selbst unserer Existenz, d. h. aus unserer ganzen Persönlichkeit." — Halten wir hier inne, und suchen wir die sich hier darbietenden Begriffe genau festzustellen, die vielleicht der wahre Ursprung des Irrtums sind, den wir hier bekämpfen.

Was will der Chef des Eklekticismus sagen, wenn er die Möglichkeit des Schaffens aus nichts leugnet? Es ist klar, daß, wenn dieses auf das absolute Nichts bezogen wird, also auch hinsichtlich des Agens, die Schöpfung unmöglich wäre in der Voraussetzung des absoluten Nichts und der Nichtexistenz irgend eines notwendigen Wesens vor der Schöpfung. Die Behauptung Cousin's wäre alsdann sehr wahr; sie wäre aber der gegenwärtigen Kontroverse vollständig fremd, da es unbestreitbar ist, daß die Hypothese des absoluten Nichts die Schöpfung durchaus unmöglich macht, welche in diesem Falle ein Hirngespinnst und ein Widerspruch wäre, wie Cousin selbst meint. Wenn sich dagegen die Worte unseres Philosophen auf die Möglichkeit der

Schöpfung ex nihilo rei creatae beziehen, oder mit anderen Worten, daß die schöpferische Aktion beim Hervorbringen der Geschöpfe irgend ein Objekt oder eine Materie haben müsse, um daran zu wirken; dann haben wir den unumstößlichen Beweis, daß die Schöpfung Cousin's die radikalste Negation der katholischen Idee der Schöpfung ist, wie sie von Thomas gelehrt wird.

In der That; der absolute Mangel jedes Objektes, in welches die Aktion des schöpferischen Agens recipiert wird, und an welchem sie wirkt, ist das, was die eigentliche Natur der Schöpfung ausmacht, und der Grund und Ursprung ihrer radikalen Verschiedenheit von allen anderen Aktionen, wie der heilige Thomas lehrt. Cousin dagegen setzt voraus, es sei die Aktion des Schaffens ex nihilo, aus nichts, unmöglich. Deshalb giebt er uns als Beispiel der Schöpfung Aktionen an, die, weit entfernt aus nichts hervorgebracht zu werden, vielmehr eine reale Entität, d. h. eine aktive Potenz, voraussetzen, welche mittels der Aktionen vom ersten Akte zum zweiten übergeht; und sie setzen auch ein Objekt voraus, in welches sie aufgenommen werden, ein Objekt, das vor und nach der Aktion substantiell dasselbe ist, welches weiter nichts thut, als einen neuen Zustand oder Seinsweise erlangen; ein Objekt endlich, dessen Existenz früher ist als die Aktion, die man schöpferisch nennt. Der Mensch, der jetzt indifferent ist in betreff des Schreibens und sich entschließt und diesen freien Akt setzt, kann nach gesunder Philosophie nicht schöpferisch genannt werden; denn ein Ding schaffen, heißt es aus dem Nichts seiner selbst hervorziehen; aber der Mensch bringt den Akt des Schreibens nicht aus dem Nichts hervor, sondern aus dem Willen, der seine Potenz ist, oder wenn man will, aus dem Grunde selbst seiner Existenz, in welcher er virtuell enthalten ist, und die ihm zum Principe und Objekte zugleich dient; mit einem Worte: der Mensch, der ein Objekt will, entbehrte der früheren Determination, sein Wille geht von einem Zustande zu einem anderen über, oder wie der heilige Thomas sehr schön sagt, geht aus der Potenz zum Akte über; allein er holt diesen Akt nicht aus dem Nichts hervor.

Wenn wir den Ursprung und die Ursache des Irrtums und der Unrichtigkeit angeben wollen, die sich sowohl in den Begriffen als in den von Cousin angeführten Beispielen zur Bestätigung seiner Auffassungsweise der Schöpfung vorfinden, wird es vielleicht nicht schwer sein, sie in der Verwechselung der Begriffe der Potenz und der Möglichkeit zu finden. Wenn er als Typus der Schöpfung die Produktion unserer freien Akte hinstellt, scheint er anzudeuten oder vorauszusetzen, daß dergleichen Pro-

duktion außer der bewirkenden Ursache bloß die reine Möglichkeit dieser Akte voraussetzt. Indessen kann man wohl sagen, daß das, was einen unmittelbaren Unterschied zwischen der Produktion dieser Akte und der Schöpfung ausmacht, eben das ist, daß die ersteren nicht allein die bewirkende Ursache und die Möglichkeit, sondern auch ihre aktive oder passive Potenz in irgend einem Objekte voraussetzen, was eben ein Realisationsprincip für dieselben ist, verschieden vom bewirkenden Principe: eine Inchoation endlich, und ein radikales, subjektives und anfangendes Werden dieser Akte. Dagegen setzt der Begriff der Schöpfung einesteils nur das bewirkende Princip, und anderenteils die reine Möglichkeit der Wirkung, aber nicht ihre Potenz oder die Präexistenz ihres potentiellen und inchoativen Zustandes voraus, wie im vorigen Falle; er verlangt vielmehr als wesentliche Bedingung das nihilum totale ex parte subjecti, das vollständige Nichts hinsichtlich des Objektes.

Daher ermangeln die Beispiele, die Cousin gebraucht, um eine richtige Idee von der Schöpfung zu gewinnen, nicht allein der Wahrheit, sondern haben auch gar keinen Wert, weil sie der Frage vollständig fremd sind. Der Terminus der schöpferischen Aktion ist die Substanz und nicht ihre Accidenzen oder Modifikationen; denn der Terminus der Schöpfung ist der Übergang vom Nichtsein zum Sein oder zur Existenz, und das Sein kommt eigentlich den Substanzen zu, da die Accidenzen statt Sein vielmehr Seinsweisen genannt werden müssen oder entis entia, wie sie Thomas nennt. Diese Andeutung ist von sehr großem Werte für die Bewunderer des Cartesius und die Anhänger seiner Philosophie, welche keinen realen Unterschied zwischen der Substanz und ihren Accidenzen annehmen und zulassen. Also, die von dem französischen Philosophen angegebenen Beispiele, um uns eine Idee von der Schöpfung beizubringen, oder besser gesagt, die Typen derselben, haben nicht einmal einen Sinn und sind der Frage absolut fremd, weil die eigentliche Wirkung und der Terminus der Schöpfung das Sein der Substanz ist, und nicht bloße Modifikationen oder Accidenzen derselben. „Weder die erste Materie,“ sagt der heilige Thomas, „noch die Form, noch das Accidenz darf eigentlich gemacht genannt werden; vielmehr das, was eigentlich hervorgebracht ist, ist die Substanz; denn da es gewiß ist, daß das Werden eines Dinges sich auf das Sein oder die Existenz desselben bezieht, so kommt jenem eigentlich das Werden zu, dem das Sein zukommt, d. h. dem subsistierenden Dinge. Darum kann man strenge genommen nicht sagen,

die erste Materie, die Form, das Accidenz seien erschaffen, sondern sie sind mitgeschaffen." —

Jedoch wir vergaßen, daß Cousin den Pantheismus lehrt; wir vergaßen, daß der Chef des modernen Eklekticismus hinsichtlich der Schöpfung eine den alexandrinischen Eklektikern analoge Lehre lehren mußte; mit einem Worte: wir vergaßen, daß die Schöpfung des Schriftstellers, der den Hegelschen Pantheismus zuerst in Frankreich einführte, im Grunde nichts anderes sein konnte, als entweder die pantheistische Emanation oder eine Schöpfung bloß von Phänomenen. Deshalb können wir uns nicht wundern, wenn er uns als Beispiele der Schöpfung die Produktion von Accidenzen und Modifikationen angiebt; denn wir wissen bereits, daß die Schöpfung des Pantheismus nichts weiter als eine neue Manifestation desselben Dinges, eine scheinbare und phänomenelle Produktion ist. Wo absolute Substanzeinheit ist, da kann die substantielle Schöpfung keinen Platz finden; wo man eine einzige Substanz annimmt, da ist die katholische Schöpfung, wie sie von Thomas gelehrt wird, die Schöpfung, die in realen, endlichen, zufälligen, vielfachen Substanzen, die sich unter sich und besonders von Gott real unterscheiden, terminiert, ein leeres Wort, ein Unsinn.

Um sich davon zu überzeugen, daß die Schöpfung Cousin's im Grunde nichts anderes ist als pantheistische Emanation, genügt es, sich daran zu erinnern, was er oben sagte: Die göttliche Schöpfung sei von derselben Art und Beschaffenheit, als die Produktion unserer freien Akte, die dieser Schriftsteller als wahre echte Typen der Schöpfung hinstellt. Wenn er also behauptet, der Mensch bringe diese Akte nicht aus dem Nichts, sondern aus sich selbst hervor, zeigt er hinlänglich klar, daß nach seiner Meinung Gott, wenn er etwas schafft, dieses nicht aus dem Nichts, sondern aus sich selbst hervorbringe. Ich glaube, die Anhänger der vedantischen Philosophie werden keine Schwierigkeit machen, diese Schöpfung anzunehmen.

Jedoch ist es nicht nötig, zu Vernunftschlüssen und Deduktionen seine Zuflucht zu nehmen, um zum vollen Verständnis der Schöpfung Cousin's zu gelangen. Man beachte folgende Stelle, worin Cousin expreß behauptet, daß Gott bei Schöpfung der Dinge diese nicht aus dem Nichts, sondern aus sich selbst hervorbringe: „Gott kann," sagt er,[1]) „wenn er eine Ursache ist, schaffen; und wenn er eine absolute Ursache ist, so kann er nicht anderes, er muß schaffen; und beim

[1]) Ibid. pag. 102.

Schaffen des Universums zog er es nicht aus dem Nichts hervor; er zog es aus sich selbst hervor, dieser Causalitäts- und Schöpfungsmacht, wovon wir schwache Menschen einen Teil besitzen. Und der ganze Unterschied zwischen unserer Schöpfung und der Gottes ist der allgemeine Unterschied zwischen Gott und dem Menschen, der Unterschied zwischen der absoluten Ursache und der relativen Ursache. . . . Meine Schöpfungen, wie meine schöpferische Kraft, sind relativ, zufällig, beschränkt; aber doch sind es Schöpfungen, und in ihnen findet sich der Typus für das Verständnis der göttlichen Schöpfung. Gott schafft also, er schafft in Kraft seiner schöpferischen Macht; er zieht nicht die Welt aus dem Nichts hervor, was nicht existiert, sondern aus sich selbst, der das Princip der Existenz ist. . . . Noch mehr; Gott schafft aus sich selbst heraus." —

Lassen wir für den Augenblick die absolute Notwendigkeit der Schöpfung beiseite, die Cousin hier lehrt; sehen wir jetzt von diesem Hauptirrtume ab, der für sich allein genügen würde, wenn wir keine deutlicheren Proben hätten, um uns die Verwandtschaft, die zwischen der Schöpfung des eklektischen Philosophen und der des Pantheismus besteht, zu zeigen. Kann man noch auf eine bestimmtere Weise die Emanation der Welt aus der göttlichen Substanz lehren? Kann es einen größeren Gegensatz zwischen der Idee der katholischen Schöpfung, wie Thomas sie lehrt, und zwischen der Idee der Schöpfung, wie sie das Haupt des Eklekticismus hier lehrt, geben? Kann man die radikale Negation der katholischen Schöpfung noch deutlicher und bestimmter aussprechen?

Während der heilige Thomas behauptet, daß Gott deshalb, weil er mit einer unendlichen Macht versehen sei, die Welt aus nichts erschaffen könne; während er behauptet, daß die Schöpfungsmacht ausschließlich Gott zukomme, denn er allein könne wirken ohne Objekt und ohne Materie irgend welcher Art, auf diesen Begriff den radikalen Unterschied zwischen der schöpferischen Kraft in Gott und der aktiven Macht in den Kreaturen, zwischen der Aktion des unendlichen Wesens, das das Ding erschafft, und zwischen der Aktion des endlichen Wesens, das am Dinge etwas hervorbringt, zurückführend; während er behauptet, es sei keine wahre Schöpfung vorhanden, wo es nicht eine Produktion gebe ex nihilo totali des Dinges, das das Sein durch die Schöpfung erlangt und das auch der Terminus dieser Aktion ist; während er endlich behauptet, ein Ding, das in einem anderen potentiell enthalten ist, zu einem aktuellen Dinge machen, und das Hervorziehen

einer Substanz aus einer anderen Substanz, seien Begriffe, die den Begriff der wahren Schöpfung aufheben und vernichten: lehrt dagegen das Haupt der eklektischen Schule, daß das Universum aus Gott hervorgehe, daß die Welt nicht aus dem absoluten Nichts ihres Seins zum Sein übergehe; mit einem Worte: daß Gott bei Schöpfung der Welt diese nicht aus dem Nichts, sondern aus sich selbst hervorziehe. Auf welcher Seite ist die Vernunft und die Wahrheit? Welcher von diesen beiden Schöpfungsbegriffen enthält eine tiefere und philosophischere Erkenntnis dieser Aktion in ihrer innersten Natur und in ihren Verhältnissen zu den Aktionen der endlichen Wesen? Welche von diesen beiden Ideen verschafft uns einen erhabeneren und würdigeren Begriff der Gottheit und ihrer Allmacht in ihren Beziehungen zu den Geschöpfen? Welche von diesen beiden Schöpfungen ist weiter entfernt von der pantheistischen Emanation? Der Vater des Eklekticismus mag sich rühmen, wenn er will, daß er in den freien Akten des Menschen einen exakten Typus der Schöpfung entdeckt habe; er mag meinetwegen behaupten, die göttliche Schöpfung sei von derselben Art und Beschaffenheit wie die Produktion dieser Akte, die an sich nur Accidenzen oder Modifikationen unserer Existenz sind; er mag sogar die Idee seiner Schöpfung als eine Erfindung seines Geistes ausgeben: er wird sich doch nie, da diese Idee und diese Schöpfung im Grunde nichts anderes als eine Phase, eine Entwickelung, eine Umbildung der pantheistischen Emanation ist, zu der Höhe der christlichen Schöpfung erheben können, noch weniger sich des Katholicismus rühmen können, behauptend, die von ihm gelehrte Schöpfung sei die von der Kirche gelehrte Schöpfung. Nein, die Schöpfung Cousin's ist durchaus nicht der Ausdruck der wahren wissenschaftlichen Tradition der katholischen Kirche; sie ist im Gegenteil die Negation dieser wissenschaftlichen Tradition, die von den alten Vätern und Lehrern gelehrt und fortgepflanzt und in hohem Grade von Thomas philosophisch entwickelt ist.[1]) „In principio, quod est de te,“ sagte der heilige Augustin, „in Sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid, et de nihilo. Fecisti enim coelum et terram, non de te, nam esset aequale Unigenito tuo, ac per hoc tibi.“ — Wenn also Cousin uns sagt, daß Gott die Welt schuf, nicht aus nichts, sondern aus sich selbst, so zerstört er das Wort des heiligen Augustin, wenn dieser sagt: „Du hast auch etwas aus nichts gemacht; du hast Himmel und Erde ge-

[1]) Bekennt. Buch 12. Kap. 7.

macht, nicht aus Dir, denn sonst würden sie gleich sein Deinem Eingeborenen." —

Wir wollen diese kurze Untersuchung der eklektischen Schöpfung schließen, mit dem heiligen Thomas folgernd, „daß nach dem bisher Gesagten die Thorheit derjenigen klar vorliege, die die Schöpfung mit Gründen bekämpfen, die aus der Natur der Bewegung oder Veränderung genommen sind; z. B. daß die Schöpfung notwendig in ein Objekt oder in eine Materie aufgenommen werden müsse, wie das bei den übrigen Bewegungen oder Veränderungen vorkommt; denn man müsse notwendigerweise annehmen, daß das Nichtsein sich in Sein verändere." . . .

„Die Schöpfung ist nicht eine Mutation, sondern die Abhängigkeit des geschaffenen Seins vom Principe, durch welches es hervorgebracht ist; und darum gehört sie zur Gattung der Relation. Wenn man also die Schöpfung auf Seite des geschaffenen Dinges selbst betrachtet, kann man sagen, sie existiere in irgend einem Objekte; indessen läßt sich der Name „Veränderung" ihr bloß nach unserer Auffassungsweise beilegen, d. h. insofern unser Verstand dasselbe Ding betrachtet, einmal als nicht existierend, und dann als existierend." —

Indem der heilige Lehrer in dieser Stelle behauptet, die Schöpfung involviere allein einen recipierenden Gegenstand, wenn man sie passiv betrachtet, d. h. insofern durch die Schöpfung das einfache Abhängigkeitsverhältnis, das der Terminus der Schöpfung hinsichtlich ihres Principes enthält, angedeutet wird; und da er bewiesen hat, daß die Schöpfung als Aktion und insofern sie von Gott hervorgebracht wird, jedes recipierende Objekt und jede Materie ausschließt: ist es klar, daß er durch diese einfachen Worte, die eine ebenso exakte als tiefe Lehre enthalten, den Irrtum Cousin's an der Wurzel angreift. Wenn man nur ein wenig nachdenkt, wird man sofort finden, daß die unrichtigen Begriffe dieses Philosophen und seine müßigen Behauptungen von der Schöpfung keinen anderen Ursprung haben, als den, daß er die göttliche Schöpfung mit den Bewegungen und Veränderungen, die bei den endlichen Wesen statthaben, konfundieren und gleichstellen will, Attribute auf die erstere übertragend, die allein den endlichen Veränderungen zukommen. Wir haben die Worte des heiligen Thomas angeführt, womit er auf eine unwiderlegbare Weise darthut, daß die Schöpfung als göttliche Aktion durchaus sich nicht mit der Natur der Bewegung, der Succession und der endlichen Mutationen identificiert. Wer mit einiger Auf-

merksamkeit diesen Vernunftschlüssen und der Erklärung, die er in der von uns citierten Stelle von dieser Lehre giebt, gefolgt ist, wird sehr leicht den philosophischen Wert der Behauptungen Cousin's ermessen können.

Siebentes Kapitel.

Existenz der Schöpfung.

Die Untersuchung des wahren Begriffes und der Natur der Schöpfung führt uns von selbst zur Untersuchung ihrer Existenz. Bevor der heilige Thomas direkt die Existenz der Schöpfung behauptet, lehrt er auf eine unwiderlegbare Weise, daß alles Existierende von Gott hervorgebracht sei.

Ich halte es für zweckmäßig, einige seiner Beweise anzuführen, nicht allein weil sie zur Existenz der Schöpfung überleiten, sondern auch wegen der vorzüglichen ontologischen Erhabenheit, die in ihnen zu Tage tritt.[1]) „Weil vorhin bewiesen ist, daß Gott das Seins=

---

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 2. cap. 15: Quia vero ostensum est, quod Deus est aliquibus essendi principium, oportet ulterius ostendere, quod nihil praeter ipsum est nisi ab ipso. Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei; nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire, et utrique secundum quod ipsum; quod enim secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rectis aequales, non excedit triangulum, de quo praedicatur, sed eidem convertibile est. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrisque secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari, ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque calidum dicatur; vel oportet quod aliquid tertium sit causa utriusque, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. Esse autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi, oportet igitur quod ab illo, cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocunque modo est. Deum autem supra ostendimus hujusmodi ens esse, cui nihil sit causa essendi; ab eo igitur est esse quod quocunque modo est. —

Secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum, eo quod effectus causis suis proportionati sunt. Unde oportet quod, sicut effectus

princip hinsichtlich einiger Dinge ist, ist es jetzt am Platze zu beweisen, daß kein von ihm verschiedenes Ding existiert als nur durch ihn. Alles, was einer Wesenheit zukommt, nicht insofern es eine solche Wesenheit ist, kommt ihm mittels irgend einer Ursache zu; denn das, was keine Ursache hat, ist zuerst und unmittelbar, weshalb es durch sich selbst existieren und dieses mit Unabhängigkeit von einem anderen Sein sein muß. Es ist aber unmöglich, daß etwas zwei Dingen zukomme der Art, daß es den beiden als solchen gemäß ihrer eigentlichen Wesenheit zukomme; denn das, was von einem Dinge als solchem oder wesentlich ausgesagt wird, überschreitet nicht die Natur dieses Dinges; z. B. daß ein Dreieck drei Winkel habe, die gleich zwei rechten sind, überschreitet nicht das Wesen des Dreiecks, von dem es ausgesagt wird; es ist damit gleich, ist dasselbe. Wenn also etwas zweien Dingen zukommt, so kommt es nicht dem einen und dem anderen als solchen zu. Es ist also unmöglich, daß ein und dasselbe von zwei Dingen ausgesagt wird, ohne daß von einem derselben die Aussage als von einer Ursache verstanden werden muß; es ist vielmehr notwendig, entweder, daß das eine die Ursache des anderen sei, wie das Feuer die Ursache der Wärme in einem Naturkörper ist, obwohl man beide warm nennt; oder daß ein Drittes die Ursache von beiden sei, wie das Feuer die Ursache des Lichtes zweier Wachskerzen ist."

„Das Sein aber wird von jedem ausgesagt, was existiert; es ist also unmöglich, daß zwei Dinge existieren, von welchen keines eine Seinsursache hat; vielmehr ist notwendig, entweder, daß diese beiden angenommenen Dinge die Seinsursache in einem Dritten haben, oder daß eines von ihnen die Seinsursache hinsichtlich des anderen ist. Es ist also nötig, daß alles, was auf irgend eine Weise existiert, das Sein von dem empfängt, dessen Sein keine Ursache hat. Da nun vorhin bewiesen ist, daß Gott ein solches Wesen ist, das keine Ursache seines

---

proprii reducuntur in causas proprias, ita id quod commune est in effectibus propriis reducatur in aliquam causam communem. . . . Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa, cujus sit dare esse. Prima autem causa Deus est, ut supra ostensum est. Oportet igitur omnia quae sunt, a Deo esse.

Quod per essentiam dicitur est causa omnium quae per participationem dicuntur, sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum hujusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens quod est suum esse, non potest esse nisi unum, ut ostensum est. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis. —

Seins kennt, muß somit alles Existierende, wie auch seine Seinsweise beschaffen sein mag, von Gott hervorgebracht sein."

„Wie die Natur und Ordnung der Wirkungen muß auch die der Ursachen beschaffen sein, denn die Wirkungen stehen immer mit ihren Ursachen in Proportion. Hieraus folgt, daß, wie die partikulären und beschränkten Wirkungen sich auf ihre partikulären Ursachen beziehen, so auch das, was allen Wirkungen gemeinsam ist, sich auf eine gemeinsame oder universelle Ursache beziehen muß." . . .

„Was Gemeinsames sich bei allen Wirkungen findet, ist der Seinsbegriff; es muß darum über allen partikulären Ursachen eine existieren, der das Seingeben zukommt. Da nun die erste Ursache Gott ist, wie bewiesen worden, müssen alle existierenden Dinge von Gott sein."

„Was von irgend einem Dinge, das ein solches durch Wesenheit ist, ausgesagt wird, ist Ursache desjenigen, das ein solches durch Teilnahme ist, wie das Feuer die Ursache aller feurigen Dinge als solcher ist. Gott aber ist Sein durch seine Wesenheit, denn er ist seine Existenz, sein Sein selbst; jedes andere Wesen dagegen ist Sein durch Teilnahme, weil das Wesen, das seine Existenz selbst ist, nur eins sein kann. Also ist Gott die Seinsursache für alle anderen Wesen." —

Nachdem Thomas die notwendige Abhängigkeit jedes endlichen Seins und sein Hervorgehen von Gott aufgestellt, geht er dazu über, die Art und Weise dieses Hervorgehens zu bestimmen, die zugleich die Möglichkeit und die Existenz der Schöpfung involviert. Hören wir seine Worte:[1]) „Hieraus folgt, daß Gott das Sein der Dinge hervor-

[1]) Ibid. cap. 16: Ex hoc autem apparet, quod Deus in esse res produxit ex nullo praeexistenti sicut ex materia. Si enim est aliquid effectus Dei, aut praeexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo praeexistente. Si autem aliquid illi praeexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus; aut erit devenire ad aliquod primum quod aliud non praesupponit; quod quidem non potest esse ipse Deus; ostensum est enim, quod ipse non est materia alicujus rei; nec potest esse aliud a Deo, cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est. Relinquitur igitur quod Deus in productione sui effectus, non requirit materiam praejacentem, ex qua operetur.

Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia praejacente, superinducendo formam quocunque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare; causae enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam praejacentem ex qua operatur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa univer-

brachte, ohne daß irgend etwas als Materie vorher existierte. Denn wenn man zugiebt, daß ein Ding eine Wirkung Gottes sei, so existiert etwas vor dieser Wirkung oder nicht. Wenn nichts vorher existiert, dann bleibt unsere Behauptung bestehen, nämlich daß Gott die Wirkung hervorbringt, ohne daß etwas außer ihr vorher zu existieren braucht. Wenn etwas vorher existiert, so muß man entweder bis ins Unendliche zurückgehen, was bei den materiellen Ursachen einen Widerspruch enthält, oder man muß notwendig zu irgend einer materiellen Ursache kommen, die keine andere mehr voraussetzt, welche aber gewiß nicht

---

salis essendi, ut supra ostensum est. Igitur Ipse, in sua actione, materiam praejacentem non requirit.

Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem; quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus ejus extenditur. Esse autem est universalius, quam moveri; sunt enim quaedam entium immobilia, ut etiam Philosophi tradunt, ut lapis et hujusmodi; oportet ergo, quod supra causam quae non agit, nisi movendo et transmutando, sit illa causa, quae est primum essendi principium; hoc autem ostendimus esse Deum. Deus igitur non agit tantummodo movendo et transmutando. Omne autem, quod non potest producere res in esse, nisi ex materia praejacente, agit solum movendo et transmutando; facere enim aliquid ex materia, est per motum vel mutationem operari.

Non ergo impossibile est, producere res in esse sine materia praejacente. Producit igitur Deus res in esse sine materia praejacente.

Unumquodque agens sibi simile agit; agit enim secundum quod est actu. Illius igitur agentis erit producere effectum causando aliquo modo formam materiae inhaerentem, quod est actu per formam sibi inhaerentem, et non per totam substantiam suam. . . .

Deus autem non est ens actu per aliquid sibi inhaerens, sed per totam suam substantiam; proprius igitur modus suae actionis est, ut producat rem subsistentem totam, non solum rem inhaerentem, scilicet, formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens, quod materiam in agendo non requirit.

Deus igitur materiam praejacentem non requirit in sua actione. — Quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quae sunt; si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata. Inter actum autem et potentiam talis est ordo, quod licet in uno et eodem quod quandoque est potentia, quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus (licet actus sit prior natura), tamen, simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse; quod patet ex hoc quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed materia est ens in potentia. Ergo oportet quod Deus, qui est actus primus et purus, sit simpliciter ea prior, et per consequens causa ipsius. Non ergo suae actioni praesupponitur materia ex necessitate. —

Gott selbst sein kann, da wir schon bewiesen haben, daß Gott nicht Materie eines Dinges sein kann. Ebensowenig kann es ein von Gott verschiedenes Ding geben, hinsichtlich dessen er nicht Existenzursache wäre, wie bereits bewiesen ist. Es folgt also, daß Gott keiner vorliegenden Materie bedarf, ex qua operatur, bei der Hervorbringung seiner Wirkungen."

„Eine jedwede Materie wird für irgend eine Species kontrahiert oder näher bestimmt mittels der Form, welche zur Materie hinzukommt. Also etwas ex materia praejacente machen oder hervorbringen, dadurch daß man irgend eine Form in diese Materie hineinbringt, ist dem Agens eigen, das irgend eine bestimmte Species oder einen partikulären Modus des Seins hervorbringt. Da nun aber ein derartiges Agens ein partikuläres Agens ist, weil die Ursachen ihren Wirkungen proportioniert sind, muß das Agens, das notwendig eine Materie verlangt, ex qua operatur, ein partikuläres Agens sein. Gott ist Agens als universelle Ursache des Seins, wie vorhin bewiesen ist; also braucht er bei seiner Aktion keine vorher existierende Materie. Je allgemeiner eine Wirkung ist, um so vollkommener muß ihre eigentliche Ursache sein; denn je höher die Ursache ist, auf um so mehr Wirkungen erstreckt sich ihre aktive Kraft. Da nun die Existenz eine allgemeinere Wirkung ist als die Bewegung, weil es Wesen, die der Bewegung ermangeln, wie die Steine und andere analoge Dinge, nach Lehre der Philosophen giebt; muß notwendig über der Ursache, die nur mittels der Bewegung wirkt und nur Veränderungen an der Materie zu Wege bringt, eine Ursache existieren, die erstes Princip der Existenz ist, was, wie bereits bewiesen, nur Gott sein kann. Gott also wirkt nicht durch Bewegung, noch mittels Veränderungen an der Materie allein. Indessen das, was die Dinge nur ex materia praejacente hervorbringen kann, wirkt nur mittels der Bewegung und Veränderung; denn ein Ding aus einer vorliegenden Materie machen, heißt, es mittels einer Bewegung oder Veränderung machen."

„Es ist also nicht unmöglich, das Sein der Dinge ohne eine vorliegende Materie hervorzubringen. Mithin bringt Gott die Existenz der Dinge hervor, ohne einer vorliegenden Materie zu bedürfen."

„Jedes Agens als solches bringt etwas sich Ähnliches hervor, weil es wirkt, insofern es im Akte ist oder eine bestimmte Natur und Aktualität des Seins besitzt. Das Hervorbringen also irgend einer, einer Materie inhärierenden Form, muß jenem Agens zukommen, das durch eine in ihm vorhandene Form oder Aktualität im Akte

ist, das aber nicht im Akte ist seiner ganzen Wesenheit nach ... Aber Gott ist nicht ein Wesen, das im Akte ist durch eine seiner Natur inhärente Form oder Vollkommenheit, sondern vielmehr seiner ganzen Substanz oder Wesenheit nach; also ist die eigentümliche Weise seiner Aktion das Hervorbringen des ganzen subsistierenden Dinges, und nicht etwa bloß das Hervorbringen irgend einer Form in einer Materie; denn jenes ist die Wirkungsweise, die dem Agens entspricht, das bei seiner Aktion keiner Materie bedarf. — Gott bedarf also bei seiner Aktion keiner vorliegenden Materie."

„Was in der Reihe der Wesen das erste ist, muß die Ursache von allen existierenden Wesen sein; denn wenn nicht alle von ihm gewirkt oder hervorgebracht wären, so wären sie auch nicht von ihm geordnet. Zwischen dem Akt und der Potenz besteht eine derartige Ordnung oder ein solches Verhältnis, daß, wenn auch hinsichtlich eines Dinges, das einmal in der Potenz, und dann im Akte ist, die Potenz der Zeit nach eher ist als der Akt, dennoch, absolut gesprochen, der Akt eher sein muß als die Potenz. Dieses zeigt sich dadurch klar und deutlich, daß die Potenz nicht zum Akte übergeht als nur vermittelst eines Seins, das schon Akualität und Existenz besitzt. Da nun aber die Materie von Natur aus ein potentielles Wesen ist, muß mithin Gott, welcher erster und reiner Akt ist, absolut vor der Materie sein und folglich Ursache derselben sein. Also setzt seine Aktion keine notwendig präexistierende Materie voraus." —

Dies sind nicht die einzigen Beweise, die der heilige Thomas zur Erhärtung der Möglichkeit und der Existenz der Schöpfung anführt. Wer ihm in seinen kräftigen Vernunftschlüssen über diese Wahrheit folgen will, mag die beiden citierten Kapitel durchgehen. Wir haben bloß einige von seinen Beweisen ausgewählt, nämlich teils solche, die die Abhängigkeit und Hervorbringung aller endlichen Wesen von Gott besprechen, wie immer auch ihre Natur und Beschaffenheit sein mag; teils solche, welche die Existenz der Schöpfung behandeln. Die citierten Stellen sind sowohl ein Beweis von jener gewaltigen Argumentation, die ihn auszeichnet und die seine Vernunftschlüsse und im allgemeinen alle seine Werke charakterisiert, als auch zugleich ein unwiderlegliches Zeugnis der Tiefe und Richtigkeit seines philosophischen Blickes, ein Blick, der sich in der Anwendung der richtigen Methode offenbart, je nachdem es die Natur des zu behandelnden Gegenstandes erheischt. Die Möglichkeit und die Existenz der Schöpfung sind Wahrheiten, die zur Beobachtung in keiner unmittelbaren Beziehung stehen; sie

sind sozusagen Wahrheiten der reinen Vernunft; es sind Wahrheiten, die sich nicht direkt auf die Erfahrung beziehen. Deshalb wendet der heilige Thomas, die Methode mit der Beschaffenheit und Natur des Gegenstandes in Einklang bringend, die ontologische Methode statt der psychologischen an, um diese Wahrheiten zu beweisen; deshalb wendet er hier mehr die Deduktions- als die Induktionsmethode an. Man denke über die citierten Stellen nach; und man wird in ihnen die ontologische Methode finden; denn so verlangte es die Natur des Gegenstandes. Alle Vernunftschlüsse, die hier in einem so herrlichen Zusammenhange und mit so großer Meisterschaft entwickelt werden, sind nichts anderes als eine analytische Entwickelung und Anwendung der Ideen des Seins und des Nichtseins, des Aktes und der Potenz, der Ursache und Wirkung, des Unendlichen und des Endlichen, Grundideen, die in ihrem Schoße das Lebenselement der ganzen spekulativen Philosophie bergen, während sie zugleich das specielle Gebiet der Ontologie bilden.

So zeigt uns der heilige Lehrer durch sein Verfahren, daß die wahre philosophische Methode weder der reine Psychologismus, noch der exklusive Ontologismus ist; so lehrt er uns, daß die psychologische und ontologische Methode, statt sich als unverträglich miteinander gegenseitig auszuschließen, sehr gut miteinander und nebeneiander bestehen können, indem sie auf dem weiten Felde der philosophischen Wissenschaft ihre passende Anwendung finden können; so lehrt er uns endlich, daß der wahre Philosoph bald die eine, bald die andere Methode anwendet, je nachdem es die Natur des Gegenstandes erfordert; denn die Methode ist wegen des Gegenstandes, und nicht der Gegenstand wegen der Methode da.

Wir wollen die Beweise für die Existenz der Schöpfung mit den Worten des heiligen Thomas schließen:[1] „Es bestätigt diese Wahr-

---

[1]) Ibid. num. 11: Hanc autem veritatem divina Scriptura confirmat, dicens: In principio creavit Deus coelum et terram. Nihil enim est aliud creare quam absque materia praejacente aliquid in esse producere. Ex hoc autem confutatur error antiquorum philosophorum, qui ponebant, materiae omnino nullam causam esse, eo quod in actionibus particularium agentium, semper videbant aliquid actioni praejacere; ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit; quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in sua actione praesupponere necesse est. —

heit die heilige Schrift, wenn sie in der Genesis sagt: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde. Schaffen ist also nichts anderes, als einem Dinge das Sein geben, ohne daß vorher irgend eine Materie zu existieren braucht. Durch das Gesagte wird der Irrtum der alten Philosophen widerlegt, die behaupteten, daß die Materie durchaus keine Ursache habe; denn sie sahen, daß es in den Aktionen der partikulären Agens immer ein präexistierendes Ding gab, an welchem und nach welchem sie wirkten. Hieraus entstand die unter ihnen allgemein verbreitete Meinung, daß aus Nichts nichts werde, was gewiß wahr ist hinsichtlich des partikulären Agens. Das kam daher, daß sie sich nicht zur Erkenntnis des universellen Agens aufzuschwingen vermocht hatten, das jedes Sein wirkt, und das deshalb nicht notwendig ein Ding für seine Aktion voraussetzt." —

Achtes Kapitel.

Freiheit der Schöpfung.

Die Idee der pantheistischen Schöpfung führt von selbst zur Behauptung der Notwendigkeit der schöpferischen Thätigkeit. Darum sehen wir an der Seite der Negation der Schöpfung in der Geschichte des Pantheismus immer die Leugnung ihrer Freiheit. Für die vedantische und die chinesische Philosophie nicht minder als für die Metaphysiker von Elea, für die Neuplatoniker der alexandrinischen Schule, wie für die moderne deutsche Philosophie und die Anhänger des Eklekticismus, ist die Schöpfung nicht allein eine Emanation, eine Transformation, eine Entwickelung der einen einzigen Substanz, sondern auch diese Entwickelung vollzieht sich notwendig.

Dieses ist eine der gefährlichsten Behauptungen des Pantheismus; denn ihre nähere Bestimmung afficiert und influenciert notwendig auch die vitalsten Fragen der Wissenschaft, und zwar so sehr, daß, selbst die wahre Schöpfungsidee angenommen, schon die Behauptung ihrer Notwendigkeit hinreicht, um Irrtümern von größter Tragweite Thür und Thor zu öffnen. Die Natur Gottes und die Kenntnis seiner Attribute enthält ebenso unmittelbare als notwendige Beziehungen zur Freiheit der Schöpfung. Deshalb behauptet der heilige Thomas, dem Pantheismus Schritt für Schritt folgend, nachdem er

die katholische Idee der Schöpfung entwickelt und ihre Existenz bewiesen, auch die **Freiheit dieser Schöpfung.**[1]) „Man muß, ohne daß

[1]) Quaests. Disput. de Pot. Quaest. 3. Art. 15: Respondeo dicendum, quod absque omni dubio tenendum est, quod Deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit, nulla naturali necessitate. Quod potest esse manifestum ad praesens quatuor rationibus, quarum prima est, quod oportet dicere, universum aliquem finem habere; alias omnia in universo casu acciderent: nisi forte diceretur, quod primae creaturae non sunt propter finem, sed ex naturali necessitate, et quod posteriores creaturae sunt propter finem; sicut et Democritus ponebat coelestia corpora esse a casu facta, inferiora vero a causis determinatis. Quod improbatur in secundo Physicorum (Aristotelis) per hoc, quod ea, quae sunt nobiliora, non possunt esse minus ordinata, quam indigniora. Necesse est igitur dicere, quod in productione creaturarum a Deo sit aliquis finis intentus. Invenitur autem agere propter finem, et voluntas et natura, sed aliter et aliter. Natura enim cum non cognoscat nec finem nec rationem finis, nec habitudinem ejus quod est ad finem in finem, non potest sibi praestituere finem, nec se in finem movere, aut ordinare vel dirigere. Quod quidem competit agenti per voluntatem, cujus est intelligere et finem et omnia praedicta.

Unde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod praestituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando. Natura vero tendit in finem, sicut mota et directa ab alio intelligente et volente, sicut patet in sagitta, quae tendit in signum determinatum propter directionem sagittantis; et per hunc modum a Philosophis dicitur, quod opus naturae est opus intelligentiae. Semper autem, quod est per aliud, est posterius eo, quod est per se. Unde oportet, quod primum ordinans in finem, hoc faciat per voluntatem. Et ita Deus per voluntatem creaturas in esse produxit, non per naturam. Nec est instantia de Filio, qui naturaliter procedit a Patre, cujus generatio creationem praecedit; quia Filius non procedit ut ad finem ordinatus, sed ut omnium finis.

Secunda ratio vero, quia natura est determinata ad unum: cum autem omne agens sibi simile producat, oportet, quod natura ad illam similitudinem tendat producendam, quae est determinata in uno; cum autem aequalitas ab unitate causetur, inaequalitas vero a multitudine, quae vario modo se habet; ratione cujus non est aliquid alteri aequale nisi uno modo, inaequale vero secundum multos gradus. Natura semper facit sibi aequale, nisi sit propter defectum virtutis activae, vel receptivae seu passivae. Defectus autem passivae potentiae non praejudicat Deo, cum ipse materiam non requirat, nec iterum virtus sua est deficiens, sed infinita; unde hoc solum ab eo procedit naturaliter, quod est sibi aequale, scilicet, Filius; creatura vero quae est inaequalis, non naturaliter, sed per voluntatem procedit.

Nec potest dici, quod divina virtus ad unum determinetur tantum, cum sit infinita. Unde cum divina virtus se extendat ad diversos gradus inaequalitatis in creaturis constituendis, quod in hoc gradu determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali necessitate. —

ein Zweifel hieran gestattet ist, ganz unbedingt festhalten, daß Gott den Geschöpfen das Sein mitteilte nach seinem freien Willensentschlusse, und nicht mit Naturnotwendigkeit. Dieses läßt sich durch vier Gründe beweisen, wovon der erste in folgendem besteht: Die Welt muß irgend einen Zweck haben; denn sonst müßte man sagen, alle Dinge dieser Welt geschähen aus Zufall; oder man müßte vielleicht sagen, daß die ersten Dinge nicht wegen irgend eines Zweckes, sondern aus Naturnotwendigkeit existieren, die folgenden Kreaturen aber seien zu irgend einem Zwecke hingeordnet; wie z. B. Demokrit behauptete, daß die Himmelskörper aus Zufall entstanden, jedoch die untern Dinge durch bestimmte Ursachen hervorgebracht seien, eine Meinung, die Aristoteles verwarf, behauptend, die edleren Dinge seien nicht weniger auf einen Zweck hingeordnet als die weniger vollkommenen. Folglich muß man notwendig sagen, daß Gott sich irgend einen Zweck bei der Hervorbringung der Geschöpfe setzte. Wir sehen auch, daß das Thätigsein oder Wirken rücksichtlich irgend eines Zweckes sowohl dem Willen als auch der Natur zukommt, jedoch auf verschiedene Weise. Die Natur ohne Willen, die nicht den Zweck kennt, nicht einmal weiß, was überhaupt Zweck ist, auch nicht die Beziehung

---

Tertia ratio est, quia cum omne agens agit sibi simile aliquo modo, oportet, quod effectus in sua causa aliqualiter praeexistat; omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus, in quo est. Unde cum ipse Deus sit intellectus, creaturae in ipso intelligibiliter praeexistunt. Propter quod dicitur Joh. 1: Quod factum est, in ipso vita erat. Quod autem est in intellectu, non producitur nisi mediante voluntate; voluntas enim est executrix intellectus; et ita oportet, quod res creatae a Deo processerint per voluntatem. —

Quarta ratio est, quia secundum Philosophum in 9. Metaph. duplex est actio; quaedam quae consistit in ipso agente, et est perfectio et actus agentis, ut intelligere, velle, et hujusmodi; quaedam vero, quae egreditur ab agente in patiens extrinsecum, et est perfectio et actus patientis, sicut calefacere, movere et hujusmodi. Actio autem Dei non potest intelligi ad modum hujusmodi secundae actionis, eo quod cum actio sua sit ejus essentia, non egreditur extra ipsum. Unde oportet, quod intelligatur ad modum primae actionis, quae non est nisi in intelligente, et volente, vel etiam sentiente; quod etiam in Deum non cadit, quia actio sensus, licet non tendat in aliquid extrinsecum, est tamen ab actione extrinseca. Per hoc igitur Deus agit, quidquid extra se agit, quod intelligit et vult.

Nec hoc generationi Filii praejudicat, quae est naturalis; quia hujusmodi generatio non intelligitur terminari ad aliquid, quod sit extra divinam essentiam. Necessarium est igitur dicere, omnem creaturam a Deo processisse per voluntatem, et non per necessitatem naturae. —

der Mittel zum Zwecke kennt, kann sich nicht selbst den Zweck ihrer Aktion setzen, auch nicht sich selbst bewegen und sich zu einem Ziele oder Zwecke hinordnen, weil dieses demjenigen eigen ist, der mittels des Willens wirkt, der sowohl den Zweck kennen kann, als auch das Verhältnis der Mittel zum Zwecke. Deshalb wirkt derjenige, der mittels des Willens wirkt, in der Weise propter finem, daß er sich selbst einen Zweck vornimmt und bestimmt und in gewisser Weise sich selbst zum Zwecke hinbewegt, indem er seine Thätigkeit auf denselben hinrichtet. Dagegen strebt die Natur nach dem Zwecke, bewegt und hingerichtet zu ihm durch ein anderes Agens, das mit Intelligenz und Willen begabt ist, wie man das bei einem Pfeile sieht, der auf ein Ziel losfliegt, das ihm vom Schützen bestimmt ist. In diesem Sinne sagen die Philosophen allgemein, das Werk der Natur sei das Werk irgend einer Intelligenz. Es ist aber andererseits gewiß, daß das, was per se ist, immer früher und eher ist als das, was dem Dinge per aliud zukommt; hieraus folgt, daß das Agens, das zuerst die Dinge zu irgend einem Zwecke hinordnet, dieses mittels des Willens vollbringt. Und so that Gott, der den Dingen das Sein gab, dieses durch seinen Willen und nicht aus Naturnotwendigkeit."

„Man kann gegen diese Lehre nicht einwenden, daß das Wort Gottes, dessen Zeugung eher ist als die Schöpfung, naturnotwendig aus dem Vater hervorgehe; denn das Wort geht nicht als ein zu irgend einem Zwecke hingeordnetes Ding hervor, sondern vielmehr als das Ziel und Ende aller Dinge."

„Zweitens; die Natur ist auf Eine Wirkung bestimmt oder beschränkt; und da jedes Agens etwas sich Ähnliches hervorbringt, so folgt, daß die Natur dahin strebt, jene Ähnlichkeit, die sich auf ein Sein beschränkt oder bestimmt findet, hervorzubringen. Da es ebenfalls gewiß ist, daß die Gleichheit durch die Einheit verursacht wird, wie die Ungleichheit aus der Vielheit, welche der Verschiedenheit unterliegt, hervorgeht, wonach ein Ding nur auf eine Weise einem anderen gleich ist, aber nach verschiedenen Graden ihm ungleich sein kann: bringt die Natur immer eine sich gleiche Wirkung hervor, wenn es ihr nicht an aktiver oder passiver (oder recipierender) Kraft fehlt. Da nun aber der Defekt hinsichtlich der passiven Potenz nicht bei Gott statthaben kann, weil er keine Materie zu seiner Thätigkeit verlangt, und da man ebenfalls nicht sagen kann, es fehle ihm an aktiver Macht, da diese unendlich ist: so kann nur das aus Gott naturnotwendig hervorgehen, was ihm gleich ist, nämlich der Sohn; indessen

das Geschöpf, das ihm ungleich ist, geht nicht naturnotwendig, sondern durch den Willen von ihm hervor."

„Man kann nicht sagen, die göttliche Macht finde sich auf ein Ding beschränkt, da sie unendlich ist. Da sich demnach die göttliche Macht auf die Hervorbringung verschiedener Seinsgrade in den Geschöpfen ausdehnt, so folgt, daß, wenn er irgend ein Geschöpf in irgend einem bestimmten Seinsgrade hervorbrachte, dieses aus dem freien Willensentschlusse Gottes, und nicht aus Naturnotwendigkeit erfolgte."

„Drittens; da jedes Agens eine auf irgend eine Weise ihm ähnliche Wirkung hervorbringt, so muß die Wirkung in irgend einer Weise zuvor in der bewirkenden Ursache existieren. Das, was in einem anderen existiert, existiert in ihm nach der eigentümlichen Weise seiner Natur. Da nun Gott wesentlich Intelligenz ist, so existieren die Kreaturen in ihm auf eine intelligibele Weise, intelligibiliter; deshalb sagt der heilige Johannes 1.: „Was gemacht ist, war Leben in Ihm." Was im Intellekte existiert, verwirklicht sich als solches nur mittels des Willens; denn diese Potenz ist die Vollstreckerin des Intellekts; und das intelligibele Objekt ist das, was den Willen bewegt. Also gingen die erschaffenen Dinge aus Gott hervor mittels seines Willens."

„Viertens; nach dem Philosophen (Aristoteles) giebt es zwei Arten von Aktionen: eine, welche im Agens selbst, dessen Akt und Vollkommenheit sie ist, existiert und in dasselbe aufgenommen wird, wie die Aktionen des Erkennens, Wollens und dergleichen; die andere Art, welche in gewisser Weise aus dem Agens herausgeht, indem sie in ein äußeres Patiens als Vollkommenheit und Aktualität desselben aufgenommen wird, z. B. erwärmen, bewegen und andere dergleichen Aktionen. Die Aktion Gottes darf nicht als Aktion dieser zweiten Art aufgefaßt werden; denn da die Aktion Gottes seine Wesenheit selbst ist, geht sie nicht aus ihm hinaus. Folglich muß sie als Aktion der ersten Art betrachtet werden, welche nur in einem erkennenden und wollenden Agens stattfindet, oder auch in einem empfindenden Wesen, was letzteres jedoch nicht bei Gott der Fall sein kann, da die Aktion des (innern) Sinnes, obwohl sie nicht in ein äußeres Ding aufgenommen wird, doch aus der Aktion irgend eines äußern Dinges hervorgeht. Deshalb muß man also sagen, daß Gott alles, was er außer sich hervorbringt, hervorbringt, insofern er erkennt und will."

„Dieses ist nicht mit der Zeugung des Sohnes im Widerspruche

welche naturnotwendig ist; denn diese Zeugung darf nicht als in einem außerhalb der göttlichen Wesenheit befindlichen Dinge beschlossen angesehen werden. Man muß also absolut behaupten, daß jede Kreatur von Gott durch seinen freien Willen und nicht aus Naturnotwendigkeit hervorgegangen ist.“ —

Um diese Lehre des heiligen Thomas leichter zu verstehen, bemerke ich, daß in seiner Terminologie ein Ding von Natur hervorbringen so viel heißt als die Wirkung hervorbringen mit notwendiger Bestimmtheit zu ihr und ohne die Fähigkeit, die Aktion auch unterlassen zu können. So bringt z. B. das Feuer seine Wirkungen von Natur hervor, per naturam; denn wo es existiert, muß es erwärmen. Mit den freien Ursachen, d. h. die per voluntatem wirken, verhält es sich anders; diese sind dieser Bestimmtheit zur Hervorbringung der Wirkung nicht unterworfen.

Wenn er in Übereinstimmung mit dieser Lehre sagt, die Natur strebe zum Zwecke hin, insofern sie durch irgend ein intellektuelles Agens zu diesem Zwecke hinbewegt und hingerichtet werde, ist es leicht einzusehen, daß er unter „Natur“ die geschaffenen Wesen versteht, die der Erkenntnis und des Willens ermangeln. Die zwei ersten von Thomas angeführten Gründe beweisen nicht allein die Freiheit der Schöpfung, sondern sie zeigen auch deutlich den Hauptfehler der pantheistischen Lehre über diesen Punkt.

Die Ursachen, welche notwendig und mit Bestimmung ad unum wirken, bringen ihre Wirkungen nach all ihrer Kraft und Stärke hervor; woraus folgt, daß, wenn in irgend einem Falle die durch sie hervorgebrachte Wirkung nicht an Vollkommenheit der bewirkenden Ursache gleich und ihr vollkommen ähnlich ist, dies entweder durch irgend eine Unvollkommenheit des Agens oder durch einen äußern Widerstand und Einfluß, die irgend einen Defekt verursachen, geschieht. Da also die Schöpfung ihrer Natur nach die Notwendigkeit einer vorliegenden Materie ausschließt, und da die Aktion Gottes rücksichtlich der äußern Ursachen, die seine Aktion verhindern könnten, absolut mächtig ist, eben wegen der Unendlichkeit seiner aktiven Kraft; so führt die notwendige Hervorbringung der Geschöpfe oder die Schöpfung per naturam, folgerichtig zur Schöpfung einer unendlichen, und der Wesenheit nach der schaffenden Ursache gleichen Wirkung. Deshalb greift die notwendige Schöpfung die Geheimnisse des Glaubens in der Wurzel an, indem sie den wesentlichen Unterschied zwischen der Hervorbringung der endlichen Wesen und der ewigen Zeugung des Wortes aufhebt.

Der Pantheismus geht in diesem Stücke ganz logisch zu Werke: wenn die Schöpfung notwendig ist, so gehen die Geschöpfe aus Gott per naturam hervor, müssen also mit der Gottheit gleichwesentlich sein, wie es der Sohn mit dem Vater ist. Ist es nicht klar, daß die Vergöttlichung der Welt und die Identität der endlichen Wesen mit der göttlichen Substanz unmittelbare und notwendige Folgerungen aus einer derartigen Lehre sind, oder vielmehr den Grund und Kern dieser Lehre bilden?

Neuntes Kapitel.

Meinung Cousin's hinsichtlich der Notwendigkeit der Schöpfung.

Im Lichte der vorhergehenden Lehre des heiligen Thomas können wir nun auch die Meinung Cousin's über die Schöpfung untersuchen. Diese Untersuchung und Prüfung ist um so notwendiger, als der Vater des modernen Eklekticismus seltsamerweise behauptet, seine Lehre über die Freiheit der schöpferischen Thätigkeit stimme mit der des heiligen Thomas vollständig überein, dessen Namen er mehr als einmal zur Stütze seiner Meinung anruft. Sehen wir darum zu, ob zwischen der Meinung des heiligen Thomas und der Cousin's über diesen Punkt von so großer Tragweite etwas Gemeinsames besteht.

Wir sahen im vorigen Kapitel, daß für den heiligen Thomas die Schöpfung absolut frei ist, und daß die Hervorbringung des Universums und aller endlichen Wesen vom freien Willensentschlusse Gottes abhängt. Es wäre leicht, tausend Stellen anzuführen, in welchen er diese selbe Wahrheit behauptet und entwickelt, indem er die Schöpfung als ganz freiwillig von seiten Gottes darstellt, nicht allein als der natürlichen Vernunft gemäß, sondern auch als ausdrücklich gelehrt durch das geoffenbarte Wort Gottes. „Es lehrt uns diese Wahrheit auch die heilige Schrift," sagt[1]) er in der Summa contra Gentiles; „denn es heißt im 134. Psalme: Der Herr machte alle Dinge, welche er wollte; und im Briefe an die Epheser 1, 11.: Der alles nach dem Ratschlusse seines Willens wirket . . . Alle Dinge sind von Gott geschaffen worden, wie er es gewollt hat." — „Insofern existiert die Welt," sagt er anderswo,[2]) „als Gott will, daß sie exi-

---

[1]) Lib. 2. cap. 23.
[2]) Sum. Theol. I. P. Quaest. 46. Art. 1.

stiert, da es unzweifelhaft ist, daß die Existenz der Welt vom Willen Gottes als von ihrer Ursache abhängt." —

Hören wir nun auch den Chef des Eklekticismus; wir werden ihn mit voller Klarheit die Notwendigkeit der Schöpfung lehren sehen, und somit in seiner Lehre über diesen Punkt die radikalste Negation und den vollständigsten Gegensatz gegen die Lehre des heiligen Thomas finden. Nachdem er gesagt hat, daß Gott nicht umhin könne zu schaffen, weil er eine absolute Ursache sei, und nachdem er die göttliche Schöpfung mit der Produktion unserer Aktionen als mit ihrem Typus verglichen, sagt er weiter:[1]) „Gott schafft also; er schafft in Kraft seiner schöpferischen Macht; er zieht die Welt nicht aus dem Nichts, das kein Sein hat, sondern aus sich selbst hervor, der das Princip der Existenz ist. Da sein eminenter Charakter der ist, eine absolute schöpferische Kraft zu sein, die notwendig zum Akte übergehen muß; so folgt hieraus, daß die Schöpfung nicht allein möglich, sondern auch, daß sie notwendig ist. Noch mehr; Gott schafft aus sich selbst; also schafft er mit und aus allen Attributen, die wir in ihm kennen gelernt haben und die notwendig auf seine Schöpfung übergehen ... Das ist, meine Herren! das geschaffene Universum; es ist notwendig geschaffen, und offenbart jenen, der es schuf." —

„Da Gott," sagt er weiterhin,[2]) „eine Ursache und eine Kraft, wie auch eine Substanz ist, so konnte er nicht sich nicht offenbaren. Die Offenbarung Gottes ist in der Idee Gottes selbst und seiner wesentlichen Attribute einbegriffen." —

Ich bezweifle, ob man auf eine noch feierlichere und ausdrücklichere Weise die Notwendigkeit der Schöpfung lehren kann. Die von mir angeführte Stelle ist eine von jenen, die weder Kommentare noch Vernunftschlüsse irgend welcher Art erfordern, um hinter den Gedanken des Autors zu kommen. Was hier bemerkt zu werden verdient, ist, daß er, nachdem er gesagt, die Schöpfung sei notwendig, und die schöpferische Kraft Gottes mußte notwendig zum Akte übergehen, und die Welt sei notwendig erschaffen, behauptet, dieses widerstritte nicht der Freiheit der Schöpfung, wie sie von der wahren Philosophie und der Offenbarung gelehrt wird. Durch die katholische Philosophie hart bedrängt, die ihm diese Notwendigkeit der Schöpfung, so klar und deutlich in seinen Schriften enthalten,

---

[1]) Einl. in d. Gesch. der Phil. Lect. 5. S. 102.
[2]) Ibid. Lect. 6. S. 114.

vorwarf, gab er sich alle Mühe, diesen Ausdruck zu erklären. Allein diese Anstrengungen dienten nur dazu, den Kern und Gehalt seines pantheistischen Gedankens und die Falschheit des Fundamentes, worauf seine irrigen Behauptungen basieren, noch mehr zu enthüllen.

Deshalb sehen wir ihn anderswo[1]) behaupten, daß der Ausdruck: „Notwendigkeit der Schöpfung nicht irgend ein Geheimnis von Fatalismus in sich verberge; er drücke vielmehr eine Idee aus, die man allenthalben finde, bei den heiligsten Lehrern sowohl, als auch bei den größten Philosophen. Gott wie auch der Mensch wirke nicht, könne nicht wirken als nur in Übereinstimmung mit seiner Natur; und seine Freiheit selbst sei seiner Wesenheit entsprechend. Aber bei Gott insbesondere sei die Kraft der Substanz adäquat, und die göttliche Kraft sei immer im Akte. Also sei Gott wesentlich aktiv und schöpferisch. Es folge hieraus, daß, wenn man Gott an seiner Natur und seinen wesentlichen Vollkommenheiten keinen Abbruch thun wolle, man notwendig annehmen müsse, daß eine wesentlich intelligente Kraft nicht habe schaffen können als nur mit Intelligenz, wie auch eine wesentlich weise und gütige Kraft nicht habe schaffen können, als nur mit Weisheit und Güte. Das Wort „Notwendigkeit“ drücke nichts anderes aus. Unbegreiflich sei es, daß man aus diesem Worte den universellen Fatalismus habe herleiten und ihm imputieren wollen.“ — Der Leser wird ohne Zweifel gern wissen wollen, wer denn die heiligen Lehrer und großen Philosophen sind, welche die Notwendigkeit der Schöpfung gelehrt haben; allein seine Neugierde und Wißbegierde wird in großes Staunen umschlagen, wenn er erfährt, daß einer dieser heiligen Lehrer der heilige Thomas sei, wie man aus den Worten, die er gleich darauf anführt, schließen muß.

„Wie!“ ruft er aus,[2]) „man nennt das Gottlosigkeit, wenn man ein Attribut Gottes, nämlich die Freiheit, in Harmonie mit allen übrigen Attributen und mit der göttlichen Natur selbst bringt! Wie! die Frömmigkeit und Orthodoxie bestehen in der Zurückführung aller Attribute Gottes auf ein einziges, so daß, wo die großen Meister geschrieben haben: die ewigen Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit — man dafür schreiben müsse: die willkürlichen Dekrete Gottes; und wo sie geschrieben haben: es entsprach der Natur Gottes, seiner Weisheit, seiner Güte zc., so und so zu wirken — man schreiben müsse: dies ent-

[1]) Philos. Fragmente. Bd. I. citiert von Gioberti.
[2]) Ibid. S. 22.

sprach nicht und entspricht niemals seiner Natur; er wollte vielmehr willkürlich so wirken und handeln! Dies ist die Lehre Hobbe's über die menschliche Gesetzgebung, übertragen auf die göttliche Gesetzgebung. Schon vor mehr als zweitausend Jahren griff Plato diese Lehre an, und nannte sie in seinem Euthyphron eine gottlose Absurdität. Der heilige Thomas bekämpfte sie, seitdem sie im christlichen Europa wieder auftauchte. Man hätte glauben sollen, sie sei für immer verschwunden, Dank der Folgerungen, welche die unerbittliche Logik Ockam's daraus hergeleitet hatte." — Wer sollte es glauben! der heilige Thomas, der beständig die Hervorbringung der Welt auf die freie Entschließung Gottes zurückführt; der heilige Thomas, für den das Universum und alle endlichen Wesen, so vielfältig und vollkommen man sie auch annehmen mag, der Wesenheit und den Attributen Gottes nichts hinzufügen noch sie vermindern, da Gott immer unveränderlich, höchst vollkommen, unabhängig und vollkommen selig bleibt, mag er gar kein Wesen außer sich hervorbringen oder mag er unzählige Welten ins Dasein rufen; der heilige Thomas, der auf jeder Seite seiner Schriften die freie Entschließung Gottes hinsichtlich der Hervorbringung der endlichen Wesen aufstellt und beweist; der heilige Thomas endlich, dieser beständige energische Bekämpfer des Pantheismus in allen seinen Gestalten und Erscheinungen: — lehrt die Notwendigkeit der Schöpfung, wie Cousin uns sagt. Hat vielleicht das Haupt des Eklekticismus die Werke des heiligen Thomas nicht gelesen? Hat er vielleicht die Leichtgläubigen und Unwissenden, die dessen Lehren nicht gründlich kennen, täuschen wollen? Hat er vielleicht die antikatholischen Tendenzen und den unchristlichen Anstrich seiner eigenen Behauptungen verdecken wollen, indem er einen erhabenen und in der Kirche hochverehrten Namen für sie anruft? Ich weiß es nicht; ich kann jedoch nicht glauben, daß der gelehrte Professor der Sorbonne bei der Anrufung des Namens des heiligen Thomas zur Stütze seiner Lehre in unredlicher Absicht gehandelt habe; ich glaube vielmehr, daß die Ursache einer so beklagenswerten Verirrung und eines so seltsamen wissenschaftlichen Faux-pas, wenn man so sprechen darf, in einer übermäßig oberflächlichen Lektüre der Schriften des heiligen Lehrers und in einer größeren Unkenntnis derselben zu suchen ist, als man sie von seiten eines Philosophen, der einen solchen Namen hat und solche Ansprüche erhebt, wie Cousin, erwarten sollte.

Wenn wir dies annehmen, ist es leicht, sich über die Irrtümer und falschen Voraussetzungen des französischen Philosophen Rechen-

schaft zu geben. In der That lehrt Thomas, daß Gott nicht frei sei hinsichtlich einiger seiner Operationen, nämlich der Operationen ad intra, wie die Theologen sagen; denn er mußte die Akte, die in den göttlichen Personen sich beschließen, notwendig setzen, und die Existenz dieser Personen hängt nicht von der freien Entschließung Gottes ab; Gott ist ebenso wenig frei hinsichtlich seiner Wesenheit und Vollkommenheiten, wie er auch seine Natur nicht alterieren, noch seine Attribute verringern, vermehren oder verändern kann; denn dieses würde der Vernichtung seiner Unendlichkeit und der absoluten Negation Gottes gleichkommen. In diesem Sinne ist die Behauptung Cousin's sehr wahr und katholisch, wenn er sagt, Gott könne nicht ohne Weisheit, ohne Güte, ohne Intelligenz, mit einem Worte: ohne Übereinstimmung mit seinen Attributen wirken; denn in der That, wenn Gott wirkt, so kann er seiner Wesenheit nicht untreu werden.

Ferner; die Lehre des heiligen Thomas über die Möglichkeit der Wesen involviert die Folgerung, daß Gott nicht frei ist hinsichtlich des ewigen Wesens der endlichen Dinge. Gott, sich selbst erkennend, erkennt auch notwendig die unendliche Nachahmbarkeit seiner Wesenheit in den Geschöpfen und durch die Geschöpfe; und folglich erkennt er die möglichen Dinge; und diese auf die Wesenheiten der Dinge sich beziehende Erkenntnis ist unabhängig von seinem Willen als solchem, da sie sich auf die wesentliche Vollkommenheit seiner Natur bezieht. Deswegen haben wir Thomas in der Ontologie lehren sehen, daß die innere Möglichkeit der Dinge nicht von der göttlichen Allmacht abhange, und daß sie logisch eher ist als der Wille als solcher in Gott. Die Unveränderlichkeit der ersten moralischen Wahrheiten, wie auch die der metaphysischen und mathematischen Wahrheiten, ist sowohl eine Konsequenz als auch ein Beweis dieser Lehre. Gott konnte die existierenden Dinge nicht in Widerspruch mit den möglichen Wesenheiten setzen; denn dieses würde, statt ein Beweis der Allmacht zu sein, vielmehr zur absoluten Leugnung Gottes führen.

Dieses alles ist sehr wahr; aber ist es logisch richtig, hieraus die **Notwendigkeit** der Schöpfung zu folgern? Das würde dasselbe sein, als wenn man das Verhältnis Gottes zu seiner eigenen Wesenheit und zu seinen Attributen und zu den Geschöpfen als möglich absolut gleichstellen wollte mit dem Verhältnisse desselben zu den kontingenten Wesen und ihrer Realisierung. Weder die heiligsten Lehrer noch die größten Philosophen, am wenigsten der heilige Thomas, lehrten je, daß das Verhältnis der

Welt und der in ihrer Existenz zufälligen Wesen zur Gottheit dem ähnlich sei, wie es in Gott hinsichtlich seiner Wesenheit und Attribute besteht und aufgefaßt wird. Wenn also Cousin so verschiedene Fragen zusammenwirft und Ideen von so verschiedener Natur vermengt und darum die Notwendigkeit der Schöpfung behauptet, und folglich dem göttlichen und allgemeinen Fatalismus den Weg bereitet; und wenn er auf die Hervorbringung der zufälligen Wesen das überträgt, was Gott allein hinsichtlich seiner Wesenheit und notwendigen Attribute zukommt: so setzt er sich mit Thomas, statt ihn mit Recht zur Stütze seiner Denkungsart anrufen zu können, vielmehr in offenbarsten Widerspruch. Bekämpft vielleicht der heilige Lehrer nicht auf jeder Seite seiner Schriften diesen göttlichen Fatalismus, der in den universellen Fatalismus der alten heidnischen, vom Pantheismus inficierten Philosophie schließlich ausläuft?

Thomas lehrt beständig, daß Gott, wie auch die Notwendigkeit hinsichtlich seiner Wesenheit, seiner Attribute und der ewigen Wesenheiten beschaffen sein mag, dennoch absolut und vollständig frei ist hinsichtlich der Verwirklichung der zufälligen und endlichen Wesen. Die Welt existiert, weil er es wollte, fing an zu existieren, als es seinem Willen gefiel, und die Anzahl der darin vorhandenen Wesen und die Bedingungen ihrer Existenz sind so, wie es sein freies Wort aussprach: Ipse dixit, et facta sunt; mandavit, et creata sunt.

Gott war vollkommen selig in seiner unendlichen Güte und Vollkommenheit vor der Erschaffung der Welt; er ist es mit der Existenz der Welt, und wird es ebenso bleiben, wenn die Welt aufhört zu sein. Die gegenwärtige Welt mit all ihrer Schönheit und Ordnung, mit all der Mannigfaltigkeit der Wesen, die sie enthält, und mit der Vollkommenheit, die sie offenbart, ist, als wenn sie vor ihm nicht wäre, und ein einziger Akt seines Willens würde hinreichen, sie wieder in den Abgrund des Nichts zurücksinken zu lassen, woraus sein allmächtiges Wort sie hervorrief. Die Aktion Gottes hinsichtlich des Ursprungs und der Hervorbringung der Welt ist absolut frei; und wenn sie irgend eine Notwendigkeit hinsichtlich ihrer Erhaltung und Dauer involviert, so kommt dies nicht daher, als wenn Gott „notwendig zum Akte der Schöpfung" und der Erhaltung des Universums „übergehen muß", sondern vielmehr daher, daß bei der Voraussetzung seiner freien Willensentschließung hinsichtlich ihrer Verwirklichung und ihrer Dauer Gott diesen Willen nicht ändert.

Diese unendliche Unveränderlichkeit zusammen mit der absoluten

Identität der göttlichen Natur und der göttlichen Attribute ist die Ursache, daß wir, wie die reale und subjektive Einerleiheit der göttlichen Aktion an sich auch sein mag, dennoch irgend einen Unterschied zwischen der Ordnung der Notwendigkeit und der Freiheit in Gott, je nach den Zielpunkten dieser Aktion, finden oder vielmehr denken können. — Die innere Kausalität, das Hervorgehen der göttlichen Personen, die Existenz der Wesenheit mit ihren Attributen, mit einem Worte: die Realisierung des absolut Unendlichen bilden und bestimmen die notwendige Ordnung in Gott. Außerhalb dieser Sphäre, außerhalb der unendlichen Ordnung, bei dem Punkte, wo die Ordnung des Endlichen anfängt, beginnt auch die göttliche Freiheit; die freie Ordnung in Gott steht im Verhältnisse mit der Ordnung des endlichen Seins. Die Schöpfung also, die wesentlich endlich ist, und die dem Leben und der Vollkommenheit Gottes nichts hinzufügen kann, ist außerhalb der unendlichen Ordnung, und folglich außerhalb der notwendigen Ordnung in Gott.

Dies ist die beständige Lehre des heiligen Thomas, eine Lehre, die der Lehre Cousin's schnurstracks entgegengesetzt ist; ferner eine Lehre, die, ungeachtet der Geheimnisse oder Unbegreiflichkeiten, die sie enthält, einzig fähig und imstande ist, den menschlichen Verstand zu leiten und zu führen, wenn er die Schöpfung erklären will, ohne den Rechten der Gottheit Abbruch zu thun und ohne die christliche und philosophische Idee Gottes zu zerstören. Man vergleiche hiermit die Lehre des Vaters des Eklekticismus, und man wird sofort erkennen, daß, auch abgesehen von ihrem Widerspruche gegen die Offenbarung, seine Behauptungen über die Schöpfung unfehlbar zur Vergöttlichung der Welt und zu ihrer Emanation aus der göttlichen Substanz führen; mit anderen Worten: die von Cousin gelehrte Notwendigkeit der Schöpfung ist die pantheistische Lösung des Schöpfungsproblems, wie die Lehre des heiligen Thomas seine katholische Lösung ist.

Unsere bisherigen Bemerkungen zeigen auch, worin der Fehler der Argumentation liegt, deren sich unser Philosoph zum Angriffe gegen die Freiheit der Schöpfung bedient. Nach dem Gedanken Cousin's muß, da die Kraft dem Akte bei Gott adäquat ist, dieser **wesentlich aktiv und schöpferisch** sein, weil die göttliche Kraft immer im Akte ist.

Wenn wir uns den oben angegebenen Unterschied zwischen der inneren und äußeren Kausalität in Gott vergegenwärtigen, ist es leicht,

den Fehler dieses Vernunftschlusses zu erkennen. In Gott ist die Kraft adäquat der Substanz, denn jene ist unendlich, wie auch diese; die göttliche Substanz ist immer im Akte, denn sie ist absolut unveränderlich und ermangelt jeder Potentialität; jedoch hieraus zu schließen, daß Gott wesentlich schöpferisch und aktiv ad extra sei, heißt die Regeln der Logik und die Absurditäten verkennen, zu welchen eine derartige Deduktion führt.

Gott ist wesentlich aktiv hinsichtlich der inneren Kausalität, ist wesentlich aktiv in der unendlichen Sphäre der Hervorbringung, oder besser, des Hervorgehens der göttlichen Personen; denn, wie Thomas im vorigen Kapitel bei Aufstellung des Unterschiedes zwischen der Schöpfung und der Hervorbringung des Sohnes sagte: filius procedit per naturam. Allein er ist nicht wesentlich aktiv in der Sphäre der endlichen Dinge, deren Hervorbringung oder Nichthervorbringung in nichts seine Natur und Attribute berührt. Die Aktion Gottes, sei sie notwendig oder frei, identificiert sich mit seiner Wesenheit; und seine Kraft ist immer im Akte; jedoch die Zielpunkte dieser Aktion sind verschieden; und während sie von derselben in der notwendigen Ordnung unzertrennlich sind, ist dieses nicht der Fall hinsichtlich der Setzung der kontingenten Kreaturen außerhalb der göttlichen Substanz, deren Setzung sich realisiert, wie, wo und wann Gott es gewollt hat, nach der freien Entschließung seines Willens.

Ferner; wenn auch mit Wahrheit sich sagen läßt, daß Gott wesentlich aktiv in betreff der wesentlichen Erkenntnis seiner selbst und der möglichen Kreaturen und hinsichtlich des Hervorgehens der Personen ist; so darf er doch nicht *wesentlich schöpferisch* genannt werden; denn der Schöpfungsbegriff enthält nicht allein den Begriff der Aktivität und Aktion, sondern auch die Termination der göttlichen Aktion in der realen Existenz der endlichen Wesen außerhalb der göttlichen Wesenheit. Gott ist also wesentlich aktiv, aber nicht wesentlich schöpferisch; denn diese beiden Begriffe sind nicht absolut identisch. Die wirkliche Schöpfung kann allein in Gott wesentlich genannt werden hinsichtlich ihrer realen und subjektiven Einerleiheit mit dem Willen und der Wesenheit Gottes, aber nicht hinsichtlich der Kreatur, mit der sie als Aktion in keiner notwendigen Beziehung steht; denn wie der heilige Thomas sehr richtig sagt, „wenn man den göttlichen Willen betrachtet, insofern er auf die Kreatur hinblickt oder sich bezieht, hinsichtlich welcher er keine notwendige Beziehung involviert, kann nicht gesagt werden, daß die Kreatur mit Naturnotwendigkeit von Gott

hervorgeht, obwohl die Aktion selbst die Wesenheit oder Natur Gottes ist. . . . Der Wille Gottes ist seine Wesenheit, weshalb das Wirken mittels des Willens in Gott nicht irgend eine der göttlichen Wesenheit hinzugefügte Realität, sondern die Wesenheit Gottes selbst ist." [1]) —

Wenn Cousin, um zu beweisen, daß Gott wesentlich schöpferisch ist, behauptet, eine wesentlich schöpferische Kraft müsse schaffen, ebenso wie eine wesentlich weise und gütige Kraft mit Weisheit und Güte schaffen müsse, begeht er ein Sophisma ähnlich jenem, das wir soeben bekämpft haben; es genügt, den wahren Sinn der Worte festzustellen, um diesen ganzen Apparat von Argumentation über den Haufen zu werfen. Was will dieser Philosoph mit der Behauptung sagen, Gott sei eine wesentlich schöpferische Kraft? Wenn er mit diesen Worten zu verstehen geben will, daß Gott wesentlich die Kraft oder Fähigkeit des Schaffens besitze, so behauptet er hiermit eine unbestreitbare Wahrheit, weil die Fähigkeit und Kraft des Schaffens ein Attribut der göttlichen Wesenheit ist; allein dieses gehört gar nicht zu unserer Frage; es handelt sich hier nicht darum, ob sich die Fähigkeit und Kraft des Schaffens wesentlich in Gott finde, sondern vielmehr darum, ob die wirkliche Schöpfung oder die Hervorbringung der endlichen Wesen außerhalb der göttlichen Wesenheit ebenfalls wesentlich und notwendig hinsichtlich Gottes ist. Wenn er aber sagen will, daß der Akt selbst des Schaffens, insofern er aktuell in den Geschöpfen terminiert, Gott wesentlich zukomme, derartig, daß er das Schaffen nicht unterlassen kann; begeht er offenbar eine petitio principii, indem er schon voraussetzt, was erst noch bewiesen werden muß.

Es hilft Cousin nichts die Vergleichung mit der göttlichen Weisheit und Güte. Denn Gott ist wesentlich weise und gut; und hieraus folgt ganz richtig, daß er, wenn er wirkt, mit Weisheit und Güte wirken muß, weil er seinen Attributen nicht untreu werden kann. Aber folgt hieraus ebenso richtig, daß Gott genötigt ist zu schaffen, weil er wesentlich die Fähigkeit und Kraft des Schaffens besitzt? Man sieht also mit voller Klarheit, daß der französische Philosoph seinen Behauptungen zu Gunsten des Überganges von der Fähigkeit oder Kraft zur Aktion, und von der hypothetischen Notwendigkeit zur absoluten Notwendigkeit bloß einen äußeren Schein von Stütze verleiht.

Übrigens sind alle diese Bemerkungen, worauf sich Cousin stützt, bereits von Thomas hinlänglich beantwortet und beleuchtet. „Obwohl

---

[1]) Quaests Disp. de Potent. Art. 15 ad 18 et 20.

Gott schafft, insofern er gut ist," sagt er,[1]) „und obwohl die Güte ihm notwendig eignet; so folgt doch hieraus nicht, daß Gott notwendig wirkt. Seine Güte wirkt mittels des Willens, insofern sie sein Objekt oder Ziel ist; allein sein Wille hat keine notwendigen Beziehungen zu den Dingen, die sich auf das Ziel hinordnen, wenn er auch hinsichtlich des letzten Endzweckes Notwendigkeit involviert." — „Hinsichtlich dessen, was sich in der Wesenheit Gottes selbst eingeschlossen findet, giebt es keine Möglichkeit, sondern nur natürliche und absolute Notwendigkeit; jedoch hinsichtlich der Kreatur kann von Möglichkeit gesprochen werden, nicht als wenn es ihm an der nötigen Kraft fehlte, sondern weil seine Kraft sich nicht auf ein Ding allein beschränkt findet." . . .[2]) — „Wenn Gott seine Güte verleugnete in dem Sinne, daß er irgend etwas im Widerspruche mit seiner Güte, oder in welchem sich diese Güte nicht offenbarte, machte; so würde alsdann hieraus folgen, daß er sich selbst verleugnete, was unmöglich ist. Aber es würde nicht folgen, daß er seine Güte irgend einem Geschöpfe mitteilen müsse; denn seine Güte würde dieselbe bleiben, auch wenn er sich keiner Kreatur mitgeteilt hätte."[3]) —

Wenn man sagt, Gott könne nicht anders, er müsse mit Güte und durch seine Güte schaffen, so ist diese Behauptung wahr, wenn sie auf die Güte an sich als auf das letzte Endziel bezogen wird; denn Gott kann in der That nicht anders, er muß seine Güte lieben, wie er nicht umhin kann, sich selbst zu lieben; auch in der Voraussetzung, daß er diese Güte mittels der Hervorbringung der Geschöpfe mitteilen will, kann er sich in dieser Hervorbringung kein anderes Ziel als eben diese Güte vorsetzen. Aber hieraus folgt auf keine Weise, daß Gott sich genötigt sieht, diese Mitteilung seiner Güte an die Geschöpfe zu realisieren, da dieses vom freien Entschlusse des göttlichen Willens abhängt, welcher, obwohl er die göttliche Güte als letztes Ziel notwendig liebt, sie doch nicht liebt als Endziel der Kreaturen, weil ihr vollständiger und absoluter Besitz früher und unabhängig von der Realisierung der Geschöpfe ist; denn, wie Thomas sagt,[4]) „die Mitteilung der göttlichen Güte ist nicht der letzte Endzweck in Gott, sondern die Güte Gottes selbst ist es, aus dessen Liebe

---

[1]) Ibid. ad 10.
[2]) Ibid. ad 11.
[3]) Ibid. ad 12.
[4]) Ibid. ad 14.

hervorgeht, daß er sie mitzuteilen beschließt. Er wirkt also nicht durch seine Güte, als verlange er etwas, was er noch nicht besäße, sondern er beschließt, das mitzuteilen, was er schon besitzt, so daß er die Geschöpfe hervorbringt, nicht aus einem Streben oder Verlangen nach einem Endziele, sondern aus Liebe zu dem Endziele, das seine Güte selbst ist." —

Obwohl die vorhin von uns angeführten Stellen Cousin's derartig sind, daß kein Zweifel über den Sinn des Vaters des modernen Eklekticismus hinsichtlich der Notwendigkeit der Weltschöpfung bestehen bleiben kann, so wird es doch gut sein, da dieser Schriftsteller auch in seinen übrigen Schriften die göttliche Freiheit und die freie Schöpfung öfters erwähnt, in eine Erörterung über das, was die göttliche Freiheit nach Cousin bildet, uns einzulassen. Dieser Philosoph behauptet, die Ursache, weshalb man ihm namens der katholischen Philosophie vorgeworfen, er zerstöre die Freiheit der Schöpfung, sei eine unvollständige und fehlerhafte Theorie der menschlichen Freiheit, eine Theorie, welche, auf Gott angewandt, die Veranlassung der unrichtigen Idee, die man von der göttlichen Freiheit habe, gewesen sei.

„Jedoch gehen wir," sagt er,[1] „an die Wurzel des Übels, nämlich an die unvollständige und fehlerhafte Theorie der Freiheit. Hier ist es, wo sich die Macht der Psychologie offenbart. Jeder psychologische Irrtum hat die größten Irrtümer in seinem Gefolge; wenn man sich hinsichtlich der menschlichen Freiheit geirrt hat, so irrt man sich auch fast notwendig in betreff der göttlichen Freiheit." —

Nach dieser Einleitung bleibt uns nur noch die wahre Theorie der Freiheit nach Cousin zu erkennen übrig. Fangen wir mit einer Stelle an, worin er den verschiedenen Sinn des Wortes „Freiheit" feststellen will.[2] „Die Reflexion oder die Freiheit ist ohne Zweifel der höchste Grad des intellektuellen Lebens; die freie Reflexion bildet allein unsere wahre persönliche Existenz; allein durch die Reflexion gehören wir uns selbst an, denn durch sie allein setzen wir uns selbst; indessen ehe wir uns setzen, finden wir uns; ehe wir uns wahrnehmen, fassen wir uns auf; ehe wir frei wirken, wirken wir spontan. Die freie Aktion setzt die mehr oder weniger klare Erkenntnis des Resultates, das man erlangen will, voraus. In diesem Falle kann die Freiheit keine primitive Thatsache sein. Das Wort „Freiheit" kann in einem

---

[1]) Philos. Fragmente. Bd. I. S. 22 u. folg.

[2]) Ibid. S. 359 u. folg.

zweifachen Sinne genommen werden. Frei kann man den Akt bei jenem nennen, der ein Wesen hervorbringt, weil er es hat hervorbringen wollen; weil er es sich vorstellte und durch Erfahrung wußte, daß er es hervorbringen könne, gefiel es ihm, die Produktionskraft, womit er sich begabt fühlte, hinsichtlich dieses im voraus erkannten Aktes auszuüben. Dies ist die eigentliche Freiheit oder der Wille. Ein Wesen heißt auch frei, wenn das Princip seiner Akte sich in ihm selbst und nicht in einem anderen Wesen befindet; wenn der hervorgehende Akt die Entwickelung einer Kraft ist, die ihm angehört und die nur durch ihre eigenen Gesetze wirkt. Z. B. wenn eine äußere Kraft meinen Arm bewegt, ohne daß ich es weiß, oder ohne daß ich es will, so gehört diese Bewegung des Armes nicht mir an; und wenn man diese Bewegung Akt nennen will, ist es aber auf keinen Fall ein freier Akt; die Bewegung meines Armes gehört unter die Gesetze der äußeren Mechanik. In diesem Falle wirke ich nicht durch meine individuellen Gesetze; nicht ich bin es, der da wirkt; es ist das Universum, welches mittels meiner wirkt. Jedoch wenn bei Gelegenheit einer organischen Affektion der Geist durch seine eigene, natürliche Energie in Thätigkeit tritt und irgend einen Akt hervorbringt, kann ich sagen, der Geist sei frei, insofern die organische Affektion die äußere Veranlassung und nicht das Princip seiner Aktion ist, dessen Grund die natürliche Kraft des Geistes ist."

„In diesem zweiten Sinne, und nicht im ersteren, kann die Aktion des Geistes frei genannt werden; wenn man aber, diesen doppelten Sinn des Wortes „Freiheit" konfundierend, und dadurch zwei sehr verschiedene Thatsachen miteinander verwechselnd, behauptet, der Geist sei immer frei mit der reflexen Freiheit, indem die Reflexion irgend eine vorhergehende Operation notwendig voraussetzt: muß man notwendig zugeben, daß diese Operation entweder reflex ist oder nicht; wenn sie es nicht ist, dann haben wir den nicht reflexen Akt, den man vermeiden wollte; wenn sie reflex ist, setzt sie eine andere Thätigkeit voraus, die, wenn man sie als reflex annimmt, wieder eine andere reflexe voraussetzt, und wir sind dann in einem unauflöslichen Kreise." —

Wenn es in dieser langen Stelle etwas Solides und Wahres giebt, ist es die Unterscheidung zwischen der Wahlfreiheit und der Freiheit der Spontaneität, welche die Scholastiker bereits gelehrt haben, wie wir anderswo zu zeigen Gelegenheit haben werden, ohne so viele Worte machen zu müssen. Was aber die Scholastiker nicht lehrten,

ist, daß die freie Reflexion allein unsere wahre persönliche Existenz bilde; noch weniger lehrten sie, wie Cousin thut, daß unser Sein frei genannt werden könne, weil es in sich selbst das Princip seiner Akte habe; denn sie wußten, daß diese Art Freiheit nichts mit der eigentlichen Freiheit zu thun hat, die jene ist, die man immer versteht, so oft man von der Freiheit im allgemeinen spricht; darum nannten sie das mit dieser Freiheit begabte Wesen nicht absolut freies Wesen, sondern vielmehr frei mit der Freiheit der Spontaneität. Die spontane Freiheit des Geistes ist für den Chef des Eklekticismus die Entwickelung einer Kraft, die ihm angehört und die nur kraft ihrer eigenen Gesetze wirkt; mithin schließt die Freiheit der Spontaneität die Freiheit vom äußeren Zwange in sich, aber nicht die Freiheit von der inneren Notwendigkeit; und der aus dieser Aktivität hervorgehende Akt kann nicht wahrhaft oder im eigentlichen und gewöhnlichen Sinne des Wortes frei genannt werden. Wenn also Cousin diesen Akt und die Spontaneität, aus der er hervorgeht, frei nennt, will er bloß die äußere Nötigung oder den äußeren Zwang ausschließen, auf diese Weise sich den Weg bereitend, um in Gott nicht die wahre Freiheit des Willens und der aktiven Indifferenz, sondern eine bloße Freiheit der Spontaneität zu versetzen. In der That; wenn wir diese Lehre des französischen Philosophen mit der an anderen Stellen befindlichen vergleichen, in welcher er ganz entschieden lehrt, daß diese Spontaneität wesentlich frei sei, und daß der eigentliche Begriff der Freiheit bloß erfordere, daß der Akt aus einer inneren Kraft oder Ursache hervorgehe; werden wir sehen, daß die Freiheit, welche Cousin in Gott findet und ihm beilegt, nicht die Willensfreiheit ist, sondern vielmehr eine wahre Nötigung.

„Ich glaube anderswo ohne eitle Spitzfindigkeit bewiesen zu haben, daß zwischen der Willensfreiheit und der Freiheit ein realer Unterschied besteht. Die Willensfreiheit ist der Wille, begleitet von der Überlegung zwischen zwei verschiedenen Entschlüssen und unter der obersten Bedingung, daß, wenn sich jemand kraft der Überlegung entschließt, dieses oder jenes zu wollen, er das unmittelbare Bewußtsein hat, daß er das Gegenteil habe wollen können und noch könne. Im Willen und im Gefolge der ihn umgebenden Phänomene ist es, wo die Freiheit mit mehr Energie sich zeigt; aber sie erschöpft sich in ihm nicht . . . Der Heilige, der nach langer, schmerzlicher Tugendübung dahin gelangt ist, die Akte der Selbstverleugnung, welche der menschlichen Schwachheit am meisten zuwider sind, gleichsam wie von

selbst zu üben: hat sich dieser Heilige, nachdem er sich von den Widersprüchen und Ängsten dieser Freiheitsform losgemacht, vielleicht erniedrigt, anstatt sich über die anderen zu erheben? wird er bloß ein passives und blindes Werkzeug der Gnade sein, wie Luther und Calvin ohne Grund behauptet haben, verleitet durch eine übertriebene Auslegung der Lehre Augustins? Nein; er bleibt noch frei; seine Freiheit hat sich, statt verschwunden zu sein, vielmehr erhoben und vergrößert, indem sie sich läuterte; sie ist aus der menschlichen Willensform übergegangen zu der fast göttlichen Form der Spontaneität. Die Spontaneität ist wesentlich frei, obgleich sie sich von keiner Überlegung begleitet findet und kraft des plötzlichen Hervorbruchs ihrer inspirierten Aktion vielfach sich selbst entwischt, kaum Anzeichen ihres Schrittes in der Tiefe des Selbstbewußtseins zurücklassend. Wenden wir jetzt diese exakte Psychologie auf die Theodicee an, und wir werden ohne Hypothese erkennen, daß die Spontaneität ebenfalls die eminente Form der Freiheit Gottes ist."[1]) —

Den großen Scharfsinn Cousin's bei Seite lassend, der ihn einen realen Unterschied zwischen der Freiheit und der Willensfreiheit entdecken ließ; ein Unterschied, den die alten Scholastiker nie entdecken konnten, ungeachtet der übermäßigen Vorliebe für Distinktionen und eitle Spitzfindigkeiten, die man ihnen so oft vorgeworfen hat, wollen wir bloß auf den Irrtum, in den unser Philosoph gerät, wenn er die Überlegung der Freiheit abspricht, die durch Übung vervollkommnet und durch die Beseitigung der Hindernisse verstärkt wird, sowie auf die Konfundierung dieser Freiheit mit der spontanen Aktivität hinweisen. Es ist absolut falsch, daß der gerechte Mensch, der, Dank der mühevollen und beständigen Übung der Tugend, dahin gelangt, seine Leidenschaften zu beherrschen und beständig das Gute zu thun, bei diesen Akten keine Überlegung habe. Der Gerechte, der das Gute zu thun gewohnt ist, thut es wohl ohne Kampf, ohne Schwanken und Zögern, vielfach ohne Anstrengung, aber nicht ohne Überlegung; denn er thut es mit dem Bewußtsein der Güte seiner Handlungen und mit der Kenntnis ihres Zweckes; die Überlegung und der Kampf und das Schwanken sind durchaus zweierlei. Wo es keine überlegte Freiheitsübung giebt, giebt es kein Anrecht auf Belohnung; und der Gerechte würde in diesem Falle schlechter daran sein, als der, der es nicht wäre. Der lasterhafte Mensch und der

[1]) Ibid. S. 23 u. folg.

gerechte Mensch handeln gleichmäßig mit Überlegung, wenn sie einen Akt der Selbstverleugnung vollbringen; der Unterschied besteht darin, daß der Gerechte bloß die objektive Schwierigkeit zu überwinden hat, während der lasterhafte Mensch außer der objektiven Schwierigkeit auch noch die subjektive überwinden muß. Das ist der Grund, weshalb die Überlegung des Lasterhaften tiefere Spuren im Bewußtsein zurückläßt, als die des Gerechten.

Es ist leicht einzusehen, daß der Gegenstand und das Resultat dieser Ideenkonfusion darin besteht, daß die Einerleiheit der Freiheit mit der einfachen Spontaneität behauptet wird; denn wenn der heilige Mensch ohne Überlegung handelt und dennoch seine Freiheit sich erhebt und vervollkommnet, statt zu verschwinden, wird es logisch richtig sein zu schließen, daß die vollkommene Freiheit im Menschen nicht die Überlegung einschließt, und daß die Spontaneität seine vollkommene und fast göttliche Form ist.

Wir sehen also mit voller Klarheit, daß Cousin hier zu dem Ziele gelangt, das er sich vorsetzte, nämlich, die Freiheit Gottes auf die spontane Aktivität zu beschränken. Wenn die Spontaneität wesentlich frei ist, und wenn diese Spontaneität die eminente Form der Freiheit Gottes ist, worauf reduziert sich die Freiheit Gottes anders als auf die Freiheit vom äußeren Zwange? Hat nicht dieser Schriftsteller vorhin gesagt, die spontane Aktivität erfordere allein, daß der aus ihr hervorgehende Akt sein Princip innerhalb des ihn setzenden Subjektes habe? und daß die Spontaneität in einem Wesen die Entwickelung einer Kraft sei, die ihm angehöre und kraft ihrer eigenen Gesetze wirke? und dieses im Gegensatze zum freien Akte, den das Subjekt setzt, weil es ihn hat hervorbringen wollen?

Es ist deshalb unbestreitbar, daß für Cousin die göttliche Freiheit den Zwang seitens eines äußeren Agens ausschließt, aber auf keinen Fall die innere Nötigung und die Bestimmung ad unum. Also, wenn er von Freiheit in Gott spricht, so bezeichnet er mit diesem Namen nicht den freien Willen und die Wahlfreiheit, sondern er spricht dann nur von der Freiheit der Spontaneität, welche bekanntlich die Bestimmung ad unum und den Begriff des notwendigen Aktes nicht ausschließt. Dies ist das Endresultat, zu dem der Chef des Eklekticismus gelangt ist, wie es auch im Angesichte der Prämissen, die wir kurz angedeutet haben, nicht anders sein konnte. „Kann man in der That begreifen," sagt er,[1] „daß Gott das habe erwählen können, was wir einen schlechten

[1]) Ibid.

Entschluß nennen? Die Voraussetzung würde schon gottlos sein. Deshalb muß man zugeben, daß, wenn er den entgegengesetzten Entschluß gefaßt hat, er ohne Zweifel frei gehandelt hat, aber nicht willkürlich und auch nicht mit dem Bewußtsein, daß er habe einen anderen Entschluß fassen können." —

Diese Worte, die jede Art von Kommentar überflüssig machen, stehen in unmittelbarer Beziehung zu der pantheistischen Theorie Cousin's über die Natur Gottes als Wesen und als Ursache. Sie sind das Komplement und die Erklärung dessen, was er anderswo über das Verhältnis Gottes zur Welt als Substanz und als absolute Ursache lehrt.[1] „Man setze nur das Sein an sich, die absolute Substanz ohne Ursache voraus, und die Welt ist unmöglich. Wenn aber das Sein an sich eine absolute Ursache ist, ist die Welt nicht möglich, nein, sie ist notwendig, und die Welt muß existieren. Das absolute Sein ist nicht das absolutum quid der Scholastik; es ist die absolute Ursache, die absolut schafft und sich absolut offenbart." —

Zehntes Kapitel.

Der Optimismus.

Die großen Schwierigkeiten, welche die Fragen hinsichtlich des Ursprungs und der Existenz des Bösen mit sich bringen, waren die Veranlassung der Entstehung oder besser gesagt, der Wiedererstehung des **Optimismus.** Ich sage: Wiedererstehung; denn abgesehen von Timäus aus Locri, der diese Welt optimus rerum omnium nannte, und von Plato, der zu derselben Lehre hinzuneigen scheint, ist es unbestreitbar, daß die Stoiker den Optimismus lehrten, wenn man Cicero Glauben schenken darf, der denselben folgende Worte in den Mund legt:[2] „Es giebt nichts Besseres als die Welt, nichts Vollkommeneres, nichts Schöneres; und nicht allein giebt es nichts Besseres, sondern man kann sich auch nichts Besseres denken." —

Der moderne Optimismus knüpft sich an die Namen von Malebranche und Leibnitz, die sich angelegen sein ließen, seine Principien aufzustellen und seine Konsequenzen zu entwickeln in der

---

[1]) Einl. in d. Gesch. der Phil. Lect. 4.

[2]) De nat. Deor. Lib. 2.

ausdrücklichen Absicht, für das schwierige Problem über den Ursprung und die Existenz des Bösen die richtige Lösung zu finden. Der zweite dieser Philosophen scheint an dieses System mit der weiteren Absicht herangetreten zu sein, die Allgemeinheit seines Principes des zureichenden Grundes zu retten.

Nach Malebranche ist Gott frei, die Welt zu schaffen oder sie nicht zu schaffen; jedoch in der Voraussetzung, daß er sich entschließt, sie zu schaffen, ist er genötigt, seinem Werke alle mögliche Vollkommenheit mitzuteilen, wenn er nicht seiner unendlichen Weisheit zu nahe treten will. Hieraus folgt, daß, wenn die Welt existiert, sie die vollkommenste von allen möglichen Welten sein muß. Das Princip, worauf sich Malebranche zur Erweisung dieser Deduktionen stützt, ist, daß Gott, wenn er ad extra wirkt, die Geschöpfe realisierend, nicht durch einen Antrieb reiner Güte wirken kann, sondern daß er wirkt, um seine Herrlichkeit und seine Vollkommenheit zu offenbaren, und deshalb genötigt ist, die passendsten und zweckmäßigsten Mittel zur Erreichung dieses Zweckes zu wählen; denn sonst würde er es an seiner unendlichen Weisheit fehlen lassen und gegen die Weisheit des Menschen zurückstehen, wenn er seine Herrlichkeit und seine Vollkommenheiten mittels des Universums offenbaren wollte, und sie nicht auf die allervollkommenste Weise offenbarte. „Was Gott will," sagt er,[1]) „ist, daß er immer auf die göttlichste Weise, oder genau nach dem, was er ist, und nach allem, was er ist, wirkt. Gott hat von Ewigkeit her alle möglichen Werke gesehen, und auch alle möglichen Mittel zur Hervorbringung eines jeden derselben; und da er nur zu seiner Ehre und Verherrlichung und nach dem, was er ist, wirkt, hat er sich entschlossen, das Werk zu wollen, das durch die Mittel und Wege hervorgebracht und erhalten werden konnte, welche, mit diesem Werke verknüpft, ihn mehr ehren mußten, als jedes andere, auf eine andere Weise hervorgebrachte Werk . . . Man wird nie begreifen, daß Gott einzig für seine Geschöpfe wirke, oder durch einen Antrieb reiner Güte, deren Motiv nicht in den göttlichen Attributen sich fände. Gott vermag, auch nicht zu wirken; aber wenn er wirkt, so kann er es nicht, ohne sich nach sich selbst zu richten, nach dem Gesetze, das er in seiner Substanz findet. Er kann die Menschen lieben, aber er kann es nur wegen des Verhältnisses, in dem sie zu ihm stehen. Er findet in der Schönheit, welche das Urbild oder Modell seines Werkes

---

[1]) Entret. 9. sur la Metaph. No. 8.

enthält, einen Beweggrund, es auszuführen; und dieses deshalb, weil diese Schönheit ihm Ehre bereitet, da sie die Eigenschaften ausdrückt, dessen er sich rühmt, und in deren Besitz er sich sehr glücklich fühlt. So ist die Liebe Gottes gegen uns nicht in dem Sinne interessiert, als wenn er unser bedürfe, sondern in dem Sinne, daß er uns nur liebt wegen der Liebe, die er zu sich selbst und zu seiner göttlichen Vollkommenheit hat, die wir durch unsere Natur ausdrücken und offenbaren." —

Wir halten die angeführten Stellen für genügend, um den Gedanken Malebranche's zu verstehen, ein Gedanke, mit dem im Grunde die Lehre von Leibnitz übereinstimmt, obwohl dieser letztere diese Lehre bei dem Principe des zureichenden Grundes verwertete, den Grundsatz aufstellend, daß der Grad der Vollkommenheit der gegenwärtigen Welt den Grund des Entschlusses seitens des göttlichen Willens in der Voraussetzung der Schöpfung bilde.

Es ist gewiß sehr merkwürdig, daß der große Philosoph Leibnitz (geboren zu Leipzig 1646), der gewöhnlich dem heiligen Augustin und Thomas bei der Behandlung und Lösung der Hauptprobleme der Metaphysik folgt, sich bei einem so wichtigen Gegenstande von diesen großen Repräsentanten der christlichen Metaphysik so weit entfernt hat, daß er folgende Worte schrieb:[1]) Si Deus optimam Universi seriem (in qua peccatum intercedit) non elegisset, admisisset aliquid pejus omni creaturarum peccato; nam propriae perfectioni, et quod hinc sequitur, alienae etiam derogasset; divina enim perfectio a perfectissimo eligendo discedere non debet, cum minus bonum habeat rationem mali. —

Wenn man sieht, wie dieser Philosoph diese Lehre an verschiedenen Stellen seiner Werke wiederholt und betont, muß man sagen, daß er mit einer gewissen Vorliebe auf seine optimistische Theorie hinblickte. „Oftmals," sagt er an einer anderen Stelle,[2]) „habe ich mich gewundert, daß fromme und gelehrte Männer es haben über sich gewinnen können, der Güte und Vollkommenheit Gottes Schranken zu setzen. Denn behaupten, daß er das Beste erkenne und es verwirklichen könne, daß er aber dessenungeachtet es nicht verwirkliche, heißt sagen, daß von seinem Willen allein es abhing, die Welt besser zu machen als sie ist; aber dieses nennt man: der Güte nicht nachkommen." —

---

[1]) Causa Dei assert. per just. num. 67.

[2]) Versuch einer Theod. 2. Teil, Nr. 194.

„Gott," sagt er dann,[1] „war durch eine moralische Notwendigkeit verpflichtet, die Dinge derartig zu machen, daß sich nichts Besseres machen läßt." — „Hieraus folgt," fährt er fort,[2] „daß das bei den vernünftigen Geschöpfen sich findende Böse durch Konkomitanz sich realisiert, nicht durch einen vorauf gehenden Willen, sondern durch einen nachfolgenden Willen, wie er in dem bestmöglichen Plane enthalten ist." — „Wir haben schon bewiesen,[3]) daß Gott nicht anders konnte, er mußte das Beste hervorbringen; dieses vorausgesetzt folgt, daß die Übel, welche wir erfahren, vernünftigerweise nicht vom Universum ausgeschlossen sein konnten." — „Die Weisheit Gottes," schließt er,[4] „nicht zufrieden, alles mögliche zu umfassen, durchdringt es auch, vergleicht es, wiegt das eine und das andere ab, um ihre Grade von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, die starke und die schwache Seite, das Gute und das Schlechte zu erkennen . . . und das Resultat aller dieser Vergleichungen und Reflexionen ist die Erwählung des Besten von allen möglichen Systemen." —

Ungeachtet der übertriebenen Lobsprüche, welche viele Lobredner der modernen Philosophie dem Systeme des Optimismus und seinen Erfindern haben zu teil werden lassen, werden die denkenden Menschen, welche den Wert des traditionellen Elementes in der christlichen Wissenschaft zu schätzen wissen, immer mit Mißtrauen ein System ansehen, das sich nicht bloß auf keine solide Basis stützt, sondern auch noch dazu die Kette der wissenschaftlichen Tradition der christlichen Philosophie zerreißt. Von den ersten Jahrhunderten des Christentumes bis auf den heiligen Augustin, und von diesem bis auf den heiligen Bernhard, Anselm, Thomas und Bonaventura ist die Welt nicht allein als eine Wirkung des freien Willens Gottes betrachtet worden, sondern auch als eine Wirkung einer frei bestimmten Vollkommenheit, die noch durch unzählige Welten, die in dem Schoße der göttlichen Allmacht eingeschlossen sind, übertroffen werden könnte.

Die Hervorbringung der Geschöpfe, die Malebranche nicht auf einen Antrieb reiner Güte zurückführen will, ist für den heiligen Augustin eine Wirkung der unendlichen Güte des Schöpfers. Ihm zufolge sind die Ratschlüsse der göttlichen Weisheit viel höher als die

[1]) Ibid. Nr. 201.
[2]) Ibid. Nr. 209.
[3]) Ibid. Nr. 218.
[4]) Ibid. Nr. 225.

schwachen Gedanken des Menschen; die Existenz bestimmter Wesen, die eine der unzähligen Wirkungen ist, worauf seine Macht sich erstreckt, darf nie als Grenze oder als Maß seiner Allmacht betrachtet werden. Wenn Gott diese Geschöpfe und nicht andere aus dem Nichts hervorzog, so geschah dieses nicht, weil er es nicht konnte, sondern weil er es nicht wollte. „Und doch existiere ich," sagt er,[1] „durch Deine Güte, die meiner ganzen Natur und meinem Ursprunge vorherging.... Durch die Fülle Deiner Güte existieren alle Geschöpfe, indem Du aus dem Nichts ein Gutes hervorriefst, dessen Du gar nicht bedurftest.... Welches Verdienst hatten vor Deinem Angesichte der Himmel und die Erde, um im Anfange erschaffen zu werden?" — „Ich behaupte absolut, daß alles auf keine andere Weise gemacht worden ist, als wie es die Weisheit Gottes für gut fand."[2]) —

„Folgerichtig schließt man, daß das, was existiert, existieren kann, aber nicht, daß das, was sein kann, in der That existiere. Denn der Herr, der Lazarus auferweckte, hatte ohne Zweifel die Macht, es zu thun; wenn er aber Judas nicht auferweckte, kann man da sagen, er habe es nicht gekonnt? Er konnte es ganz gewiß, aber er wollte es nicht; denn wenn er es gewollt hätte, dann hätte er es mit der nämlichen Macht gekonnt."[3]) —

Was den heiligen Thomas betrifft, so behält er die Lehre der christlichen Philosophie nicht allein treu bei, sondern er bekämpft auch energisch den Optimismus an vielen Stellen seiner Werke, indem er zeigt, daß ein solches System, außerdem daß es absurd und sich selbst widersprechend sei, die wahre Idee Gottes und den Begriff seiner Freiheit zerstöre.

In der That; die unendliche Allmacht Gottes enthält notwendig die Fähigkeit, immer vollkommenere Wesen in infinitum schaffen zu können, ohne je an eine Grenze zu kommen, über welche er nicht hinaus kann; denn es ist klar, daß, wenn Gott irgend eine Wirkung hervorgebracht, und es ihm nicht mehr möglich wäre, eine andere, die erstere an Vollkommenheit übertreffende Wirkung hervorzubringen, alsdann seine Macht erschöpft und an ihrer Grenze angekommen wäre. Nun aber zerstört dieses die Idee der unendlichen Macht; denn unendlich ist das, was keine Grenzen haben kann; also enthält die Existenz

[1]) Confes. Lib. 13. cap. 1 art. 2.
[2]) Cont. Faustum. Lib. 26 cap. 7.
[3]) De nat. et grat. cap. 7.

eines endlichen Wesens, das die unendliche Macht Gottes derartig erschöpft, daß er kein vollkommeneres als dieses hervorbringen könnte, einen Widerspruch. Da es mithin unbestreitbar ist, daß diese Welt, welchen Grad von Vollkommenheit man ihr auch beilegen mag, endlich ist; und da man dasselbe auch von jeder anderen, die man sich denken kann, sagen muß, weil jedes Geschöpf wesentlich endlich ist; so ist klar, daß die Existenz einer vollkommensten Welt unter allen möglichen einen Widerspruch enthält; denn diese Existenz steht in offenbarem Widerspruche mit der Unendlichkeit der göttlichen Allmacht.

„Außer all den Dingen, welche Gott machte," sagt der heilige Thomas,[1]) „kann er noch andere verschiedene machen, und neue Arten, und neue Gattungen, und andere Welten, ohne daß es ja dahin käme, daß das hervorgebrachte Ding der Kraft und Macht des Schöpfers gleichkommen könnte. . . . Denn so viel auch das Geschöpf an der Güte Gottes teilnehmen mag, so wird es doch nie dahin gelangen, der Güte Gottes ganz gleich zu kommen." — „Was keinen Widerspruch enthält," sagt er anderswo,[2]) „ist der göttlichen Macht unterworfen. Da es nun viele Dinge giebt, die unter den geschaffenen Dingen nicht wirklich existieren, deren reale Existenz aber keinen Widerspruch enthält, wie man das besonders an der Zahl, Größe und Entfernung der Sterne und anderer Körper sehen kann, bei welchen, wenn eine andere Ordnung aufgestellt wäre, gar kein Widerspruch entstehen würde; also giebt es viele der Macht Gottes unterworfene Dinge, die in der Natur nicht real existieren." —

Die Vergleichung des hypothetischen Optimismus dieser Welt mit der Idee der göttlichen Allmacht führt augenscheinlich zum nämlichen Resultate, nämlich zur Vernichtung der Idee der Allmacht in Gott.

Wenn die Hypothese des absoluten Optimismus dieser Welt in der Reihe der möglichen Welten angenommen wird, dann kann man an ihre Anhänger die Frage stellen, ob Gott eine noch vollkommenere Welt als diese hervorbringen könne oder nicht? Wenn man die Möglichkeit einer noch vollkommeneren Welt zuläßt, dann ist die gegenwärtige Welt die beste unter allen möglichen, und ist es zugleich nicht; sie ist die beste gemäß der angenommenen Hypothese, und ist es nicht, weil man zugiebt, daß Gott eine noch vollkommenere machen könne.

---

[1]) Quaests. Disp. de Verit. art. 2.

[2]) Sum. cont. Gent. Lib. 2. cap. 23.

Wenn Gott keine vollkommenere Welt hervorbringen kann, wie wird man dann die philosophische und christliche Idee der göttlichen Allmacht retten können? Gewiß ist, daß die Unendlichkeit dieser Macht sich hinlänglich mittels der Schöpfung zeigt; denn die Hervorbringung irgend eines Wesens ex nihilo erfordert seitens des Agens eine unendliche Macht. Jedoch diese Bemerkung vermehrt die Stärke des vorliegenden Vernunftschlusses, statt sie zu schwächen. Die Idee der göttlichen Allmacht schließt nicht allein jede Beschränkung hinsichtlich der Wirkungsweise, sondern auch hinsichtlich des Terminus der Aktion aus; die absolute Unendlichkeit, die der göttlichen Kraft eigen ist, duldet gar keine Idee von Beschränkung, und nur das absolute Nichts und das gleichzeitige Sein und Nichtsein finden sich in ihrer Sphäre nicht eingeschlossen.

Wir haben beim Traktate über die Möglichkeit des Seins gesehen, daß die göttliche Allmacht sich auf alles erstreckt, was den Begriff des Seins haben kann. Andererseits ist es unbestreitbar, daß es unendlich viele mögliche Wesen giebt, weil sie mit dem Modus koincidieren und ihn ausdrücken, womit die göttliche Wesenheit sich mitteilen und von den Geschöpfen participiert werden kann. Da nun die göttliche Wesenheit auf unendlich viele Weise wegen ihrer Unendlichkeit mitteilbar ist, so ist die Behauptung, daß Gott nach Hervorbringung irgend einer endlichen Wirkung keine vollkommenere mehr hervorbringen könne, nichts anderes als die Leugnung der Unendlichkeit der göttlichen Allmacht und die Vernichtung der Idee der möglichen Wesen, die mit der göttlichen Wesenheit in notwendiger Beziehung steht. Es ist also nicht allein absurd, wenn man behauptet, die gegenwärtige Welt sei die vollkommenste von allen möglichen Welten, sondern man muß auch sagen, daß die aktuelle Existenz einer Welt, die die vollkommenste von allen möglichen Welten ist, absolut einen Widerspruch hinsichtlich der göttlichen Allmacht einschließt.

„Die göttliche Wesenheit," sagt der heilige Thomas,[1]) „worin die göttliche Macht begründet ist, ist ein unendliches Sein, das nicht auf irgend eine Gattung von Sein beschränkt ist, sondern in sich die Vollkommenheit jedes Seins enthält; deshalb ist alles, was den Seinsbegriff hat, unter den absolut möglichen Dingen enthalten, hinsichtlich welcher Gott allmächtig heißt." — „Wenn man sagt, Gott könne irgend ein Ding besser machen, als er es machte, ist die Behauptung

[1]) Sum. Theol. P. 1. Quaest. 25 art. 3.

wahr, wenn man das Wort besser als Adjektiv nimmt; denn er kann immer ein Ding besser machen, als jedwede andere Natur, die man sich denkt." [1]) — „Die Macht eines nicht univoken Agens zeigt sich nicht ganz in der Setzung ihrer Wirkungen. Es ist klar, daß Gott kein univokes Agens ist, denn kein von ihm selbst verschiedenes Ding kann weder in der Gattung noch in der Art mit ihm übereinstimmen. Hieraus folgt, daß seine Wirkung immer geringer ist, als seine Macht." [2]) —

Wenn schon der Optimismus an sich widerspruchsvoll ist und dem Begriffe der göttlichen Allmacht widerstreitet, so läßt sich ebenfalls mit Wahrheit sagen, daß wir nicht geringere Schwierigkeiten antreffen, wenn wir dieses System mit der göttlichen Freiheit hinsichtlich der Schöpfung versöhnen wollen. Es ist nicht möglich, den leeren Raum zu verkennen, den die Behauptungen des Optimismus in diesem Punkte in der menschlichen Vernunft zurücklassen. Kann diese sich leicht überzeugen, daß Gott, der vollständig und absolut frei ist, zu schaffen oder nicht zu schaffen, eine solche Freiheit nicht habe, auf diese oder jene Weise zu schaffen, eine Welt mit diesem oder jenem Grade von Vollkommenheit hervorzubringen? Das hieße sagen, Gott habe vollkommene Freiheit, seine Herrlichkeit und seine Attribute zu offenbaren, oder sich absolut zu enthalten, sie zu offenbaren, aber daß er diese Herrlichkeit und Attribute nur auf eine bestimmte Art und Weise und mit jenem genauen Grade von Vollkommenheit offenbaren könne, womit sie durch die gegenwärtige Welt offenbart sind. Ist dieses eine würdige Idee der göttlichen Freiheit? Nein; wenn Gott die Schöpfung der Welt unterlassen kann; wenn Gott in der Mitteilung der Existenz an die Geschöpfe vollständig frei ist; wenn Gott für alle Ewigkeit die jetzige Welt und mit ihr alle möglichen Welten im Abgrunde des Nichts belassen konnte: so ist klar, daß er auch unter diesen möglichen Welten die passendste auswählen konnte, um seine Herrlichkeit und Attribute zu offenbaren, jedoch nach dem Grade, der Weise und Form, wie es seinem Willen gefiel, dieselben zu offenbaren. Wenn er also die gegenwärtige Welt erwählte, so geschah es deshalb, weil er seine Herrlichkeit und Attribute in diesem Grade und nicht in einem anderen, in dieser Weise, und nicht in einer anderen, zu offenbaren vorzog.

Wenn er also vorgezogen hätte, in einem höheren Grade seine

---

[1]) Ibid. art. 6 ad 1.

[2]) Ibid. art. 2 ad 2.

Herrlichkeit zu offenbaren und seine Attribute vollkommener darzustellen; dann würde er auch unter diesen möglichen Welten eine vollkommenere, als die gegenwärtige, und die diesem Endzwecke adäquat gewesen wäre, gewählt haben; ebenso auch, wenn er sich entschlossen hätte, auf eine dunklere und weniger vollkommene Weise sich zu offenbaren, so würde er eine andere, von der gegenwärtigen verschiedene Weise gewählt haben. —

Können wir sagen, Gott habe keine Freiheit, unter den verschiedenen und unendlichen Graden von Herrlichkeit, womit er sich in der Welt zeigen und seinen Geschöpfen offenbaren kann, eine Auswahl zu treffen? Ist es logisch, zu sagen, Gott war frei, sich auf keine Weise zu offenbaren, denn er genügte sich vollständig selbst, und bedurfte durchaus nicht der Geschöpfe; und zugleich behaupten, daß er nicht frei war, sich mittels dieser Anzahl, dieser Vollkommenheit und dieser Arten von Geschöpfen zu offenbaren? Stehen vielleicht die Herrlichkeit, Glückseligkeit, die Wesenheit und Attribute Gottes in einer größeren Abhängigkeit und Beziehung zu der Existenz dieser bestimmten Ordnung der Wesen als zu der Nichtexistenz irgend einer Kreatur? Ich für meinen Teil ziehe die wahrhaft philosophische und Gottes würdige Sprache des heiligen Thomas vor, wenn er behauptet:[1]) „Der oberste und höchste Grund, warum Gott alle Dinge macht, ist seine Güte und Weisheit, welche dieselben bleiben würden, auch wenn er die Dinge auf eine andere Weise hervorbrächte." — „Die göttliche Weisheit ist nicht auf ein Ding beschränkt, sondern sie dehnt sich auf viele aus."[2])

Hierdurch können wir nun auch zur Erkenntnis des Wertes gelangen, den wir dem Principe des zureichenden Grundes, auf die göttliche Natur angewandt, beilegen müssen, ein Hauptfundament, worauf sich Leibnitz stützt, um Gott die Freiheit hinsichtlich der Schöpfung einer mehr oder weniger vollkommenen Welt, als der gegenwärtigen, abzusprechen. Gott mußte, sagt uns der deutsche Philosoph, in der Voraussetzung, daß er sich entschloß, die Welt zu schaffen, die vollkommenste unter allen möglichen wählen; denn sonst würde Gott bei der Schöpfung ohne zureichenden Grund handeln.

Das erste, was bei einer solchen Behauptung die Aufmerksamkeit des Nachdenkenden erregt, ist die Ungereimtheit, die Macht und den

---

[1]) Quaests. Disp De Pot. art 5 ad 14.

[2]) Ibid. ad 3.

Willen Gottes dem endlichen Vollkommenheitsgrade und der beschränkten Seinsweise dieser Welt zu unterwerfen und unterzuordnen. Eine solche Sprache enthält nicht allein eine sehr niedrige und unwürdige Idee von der höchsten Freiheit in Gott, sondern bekundet auch hinsichtlich des Menschen eine nicht zu bezeichnende Arroganz und Anmaßung. Wer hat dem Leibnitz geoffenbart, daß Gott in den Schätzen seiner unbegreiflichen Wissenschaft und in den Tiefen seiner unendlichen Weisheit, im wahren Sinne des Wortes, keinen anderen zureichenden Grund habe als den möglichst hohen Grad von Vollkommenheit rücksichtlich der Geschöpfe? Wer hat den Anhängern des Optimismus gesagt, daß unter den unendlichen Erwägungen der unendlichen Weisheit keine weiter sich befindet, welche die Wirkungen ad extra leiten und bestimmen kann, als allein die Vollkommenheit hinsichtlich des Werkes? „Wer hat den Sinn des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen?“ — Röm. 11, 34. —

Aber noch mehr; das Princip selbst des zureichenden Grundes, dessen sich Leibnitz bedient, um dieses System aufzustellen, ist falsch, wenn man es in diesem allgemeinen und absoluten Sinne nimmt. Denn wenn man sagt, nichts existiere ohne zureichenden Grund, und man hiermit sagen will, daß das, was zureichender Grund irgend eines Dinges ist, auf irgend eine Weise von demselben verschieden sein müsse; es ist klar, daß das Princip der Wahrheit entbehrt, wenn man es auf Gott anwendet. Gott existiert, und doch kann man keinen zureichenden Grund seiner Existenz angeben, der von seiner Existenz verschieden wäre. Es hat also das Princip des zureichenden Grundes nicht den Grad von Allgemeinheit, den es seiner absoluten Wortbedeutung nach haben sollte.

Leibnitz hätte also, ehe er den Optimismus auf das erwähnte Princip basieren konnte, zuvor seine Anwendbarkeit hinsichtlich der freien Akte Gottes zeigen müssen; in welchem Falle er dann erst hätte beweisen müssen, um sein System auf eine solide Basis zu gründen, daß Gott diesen zureichendeu Grund seiner freien Akte nicht in dem Schoße seiner unendlichen Intelligenz und Weisheit finden konnte; und daß er darum genötigt gewesen sei, ihn in seinen endlichen Wirkungen zu suchen. Durch diese einfache Bemerkung ist es leicht, sich zu überzeugen, daß das Princip des zureichenden Grundes die Behauptungen des Optimismus durchaus nicht rechtfertigt, sei es, daß man es an sich, sei es, daß man es hinsichtlich seiner Anwendungen auf Gott betrachtet. Diese so gefährlichen Tendenzen des Optimismus, die

gegen die Freiheit Gottes hinsichtlich der Schöpfung sich richten, wurden bereits von Bossuet und Fenelon mit all der Kraft und Energie hervorgehoben, welche die erhabenen und wahrhaft würdigen Gedanken und Gefühle, die sie hinsichtlich der Gottheit besaßen, ihrem Geiste eingaben. Fenelon bewies, sich auf das Princip des zureichenden Grundes des Leibnitz stützend, und zwar so triftig, daß sich auch nicht ein Wort gegen seine Beweisführung sagen läßt, daß ein solches Princip folgerichtig zur Leugnung der göttlichen Freiheit rücksichtlich der Hervorbringung der Welt selbst führe; denn das, was bei Gott die so und nicht anders beschaffene Hervorbringung der gegenwärtigen Welt unter den möglichen Welten bestimmen konnte, mußte mit gleicher Kraft, wenn nicht mit noch größerer, ihn bestimmen, eher die Schöpfung zu erwählen als die Nichtschöpfung. Nach Leibnitz mußte Gott im Falle der Schöpfung eine Welt schaffen, die die möglichst größte Vollkommenheit besaß; denn dieser höchste Grad von Vollkommenheit bildet den zureichenden Grund hinsichtlich des Willens in Gott, welcher diesem zureichenden Grunde notwendig unterworfen ist. Da nun dieser zureichende Grund von Ewigkeit her existiert, existierte also in Gott ein zureichender Grund zur Verwirklichuug dieser Welt, und es existierte kein zureichender Grund zu ihrer Nichtverwirklichung. Wenn also Gott nichts ohne zureichenden Grund thun kann, und wenn seine Thätigkeit diesem notwendig unterworfen ist, so muß er notwendig im̄er machen, daß dieser zureichende Grund vorhanden sei. Die höchste Vollkommenheit der gegenwärtigen Welt, die als zureichender Grund ihrer Existenz bezeichnet wird, bestand nun in Gott von Ewigkeit her und vor der Verwirklichung der gegenwärtigen Welt; es konnte somit Gott nicht unterlassen, sie zu realisieren, wenn er dem zureichenden Grunde ihrer Hervorbringung, der immer von Gott erkannt und genau bestimmt in ihm präexistierte, nicht zuwiderhandeln wollte. Die Abhängigkeit also und die Beziehung des göttlichen Willens in Bezug auf das, was man als hinreichenden Grund für die Existenz der gegenwärtigen Welt unter allen möglichen Welten angiebt, führt zur Leugnung der göttlichen Freiheit hinsichtlich der absoluten Schöpfung der Welt.

Die kräftige konkludente Beweisführung, die wir vorhin angeführt haben, und die im Grunde dieselbe ist, deren sich Bossuet und Fenelon zur Bekämpfung des Optimismus bedienten, ist ein weiterer Beweis dessen, was wir in den vorhergehenden Kapiteln über die Beziehungen gesagt haben, die zwischen einigen Punkten der metaphysischen Theorie

des Leibnitz und den Lehren des Pantheismus bestehen. In der That läßt sich nicht leugnen, daß, wenn seine Theorie über die **„prästabilierte Harmonie“** den Behauptungen des Pantheismus Thür und Thor öffnet, der Optimismus und die Fundamente, worauf er sich stützt, ihrerseits direkt zur Leugnung der Freiheit der Schöpfung führen, welche Leugnung eine der weittragendsten und gefährlichsten Konsequenzen des optimistischen Systems ist.

Aber nicht allein dieses; der Optimismus bereitet nicht allein dem antiken Fatalismus der heidnischen Philosophie den Weg, sondern er führt auch zugleich zur Leugnung der Existenz der individuellen und gesamtmenschheitlichen Vervollkommnung und sogar zur Leugnung jeder Veränderung. Jede Veränderung involviert einen Übergang vom Gutem zum Schlechten oder vom Schlechten zum Guten, oder auch von einem weniger Guten zu einem größeren Guten und umgekehrt. Nun gut: im Augenblicke A, in welchem ein Ding B die Vollkommenheit C besitzt, ist die Welt die vollkommenste unter den möglichen; denn die Welt existiert nicht, oder sie besitzt alle mögliche Vollkommenheit nach der optimistischen Hypothese. Also ist das Ding B unfähig zu einer Veränderung und sieht sich verurteilt, immer in demselben Zustande zu bleiben; denn wenn wir voraussetzen, daß es die Vollkommenheit C, die es besaß, verliere, wird die Welt nicht mehr alle die Vollkommenheit haben, die sie zuvor hatte. Wenn wir annehmen, daß sie außer der Vollkommenheit C, die sie bereits besaß, auch noch die Vollkommenheit D erlange; dann würde die Welt alsdann eine größere Vollkommenheit besitzen, als die, welche sie im Augenblicke A hatte.

Wir müssen aber außerdem auch noch auf die groben Irrtümer und gefährlichen Konsequenzen hinweisen, zu welchen die optimistische Theorie auf moralischem und religiösem Gebiete führt. Denn wenn es gewiß ist, daß Gott bei Voraussetzung des Schaffens irgend einer Welt nicht anders konnte als die gegenwärtige Welt schaffen, dann muß man auch notwendig annehmen, daß der Fall der bösen Engel und Adams Fall notwendig war, oder daß Gott ihn zulassen mußte und ihn nicht verhindern konnte; daß die Menschwerdung ein notwendiges Werk war; daß der Wille Gottes sich nicht auf eine andere Weise hinsichtlich der Reprobation und Prädestination der Menschen zeigen konnte; mit einem Worte: daß die gegenwärtigen Manifestationen des Willens Gottes in der natürlichen, moralischen und übernatürlichen Ordnung existieren mußten. Lassen sich solche Behauptungen mit der Lehre der katholischen Theologie vereinbaren?

Elftes Kapitel.

Der Optimismus und die Theorie des heiligen Thomas.

Obgleich die im vorigen Kapitel angeführten Stellen uns den Gegensatz, der zwischen dem Optimismus und der Lehre des heiligen Thomas über die interessanten Fragen, worauf sich dieses System bezieht, besteht, hinlänglich klar machen; halten wir es doch für zweckdienlich und notwendig, die lichtvolle Theorie des heiligen Lehrers über diesen Gegenstand unter einem einzigen Gesichtspunkte vorzuführen. Die traurigen Tendenzen, die wir soeben beim Optimismus angedeutet, und seine Verwandtschaft mit dem Pantheismus, rechtfertigen unser Unternehmen, ebenso wie sie auch die beständige Bemühung des heiligen Thomas rechtfertigen, der ohne Zweifel die Entwickelung und die gefährlichen Anwendungen, die mit der Zeit diese Lehren bekommen konnten, voraussah und deshalb ohne Aufhören in fast allen seinen Schriften die Principien und Folgerungen der optimistischen Theorie bekämpfte.

Da einige Anhänger dieser Theorie seltsamerweise dieses System auf die Lehre des heiligen Thomas zurückführen wollen, voraussetzend, daß das Princip des zureichenden Grundes, welches seine Basis ist, mit dem Axiom der Scholastiker: nihil existit sine causa, identisch sei; wollen wir vor allem darauf aufmerksam machen, daß, welches auch der wahre Sinn der zwei Sätze, welche die beiden angegebenen Principien ausdrücken, sein möge, es unbestreitbar ist, daß in der Theorie des heiligen Thomas die Sache sich radikal anders gestaltet, sobald man diese Sätze auf den göttlichen Willen bezieht. Wir können wohl in gewissen Fällen dem Willen Gottes hinsichtlich des Seins und der Realisierung einiger Dinge einen Grund unterlegen, aber wir dürfen und können niemals von einer Ursache des göttlichen Willens sprechen. „Wir können aus dem bisher Bewiesenen entnehmen," sagt er,[1] „was sich als Grund des göttlichen Willens

---

[1]) Sum. cont. Gent. lib. 1. cap. 86: Colligere autem ex praedictis possumus, quod divinae voluntatis ratio assignari potest. Finis autem est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam, tanquam finem; omnia autem alia vult, tanquam ea quae sunt ad finem; sua igitur bonitas est ratio, quare vult alia quae sunt diversa ab ipso ... Supposito, quod Deus aliquid velit, sequeretur ex necessitate, quod velit ea quae ad illud requiruntur; quod autem aliis necessitatem imponit, est

angeben läßt. Der Endzweck ist der Grund, die Dinge zu wollen, die sich auf den Endzweck beziehen; da nun Gott seine Güte als Endzweck will und er alle übrigen Dinge nur will als Dinge, welche sich auf den Endzweck beziehen; so ist seine Güte der Grund, warum Gott die von ihm verschiedenen Dinge will." . . . „In der Voraussetzung, daß Gott ein Ding will, folgt notwendig, daß er auch alles das will, was für sein Sein erforderlich ist; und es ist klar, daß das, was eine Notwendigkeit hinsichtlich eines anderen Dinges involviert, Grund seiner Existenz genannt werden kann. Der Grund also, warum Gott die Dinge will, welche für ein anderes erforderlich sind, ist das Sein dieses anderen Dinges. Wir können also auf folgende Weise das Motiv, das den göttlichen Willen bestimmt, angeben: Gott will, daß der Mensch Vernunft habe, damit er Mensch sei; er will, daß der Mensch die Vervollkommnung oder Vervollständigung des Universums sei, und will die Vollkommenheit dieses Universums, damit es an seiner Güte teilnehme. . . . Indessen, dieses eben angegebene dreifache Motiv läßt aber keinen Rückschluß auf Gott machen; denn die göttliche Güte hängt weder von der Vollkommenheit des Universums ab, noch erwächst ihr von dieser irgend eine Vollkommenheit." —

„Obgleich [1]) aber irgend ein Grund des göttlichen Willens angegeben werden kann, so folgt hieraus doch nicht, daß man auch eine Ursache dieses Willens angeben könnte. Die Ursache, welche macht, daß der Wille will, ist das Ziel oder der Endzweck; das Ziel des göttlichen Willens ist seine Güte; also ist diese Güte die Ursache des Wollens in Gott; aber keines von den übrigen von Gott gewollten Dingen kann den Charakter der Ursache hinsichtlich seines Willens haben.

---

ratio quare illud sit; ratio igitur, quare vult Deus ea quae requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiritur. Sic igitur procedere possumus in assignanda divinae voluntatis ratione. Deus vult hominem habere rationem ad hoc, quod homo sit; vult autem hominem esse ad hoc, quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse, quia decet bonitatem ipsius. Non tamen praedicta triplex ratio secundum eandem habitudinem procedit; nam bonitas divina, neque dependet a perfectione universi, neque ex eadem aliquid sibi accrescit.

[1]) Ibid. cap. 87: Quamvis autem aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis ejus sit aliqua causa. Voluntati enim causa volendi est finis; finis autem divinae voluntatis est sua bonitas; ipsa igitur est Deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle; aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa volendi . . .

Und da die göttliche Güte mit dem Wollen in Gott rein identisch ist; und da er andererseits mit demselben Akte seine Güte und auch alle übrigen Dinge will, weil seine Aktion seine Wesenheit selbst ist; so folgt, daß es nichts giebt, das Ursache des Willens Gottes genannt werden kann." —

Der Kausalitätsbegriff erfordert eine Unterscheidung zwischen der Ursache und der Wirkung. Indessen, da bei Gott die Güte und der Akt des Wollens, d. h. der Endzweck und die Macht identisch sind, und der sich auf den Endzweck und auf die Mittel beziehende Akt absolut nur ein einziger Akt ist; so kann eine Ursache des göttlichen Willens nicht angegeben werden, weil kein Ding Ursache seiner selbst ist. Bei uns dagegen kann die Erkenntnis der Principien Ursache der Erkenntnis der Schlußfolgerungen genannt werden, da außer ihrer Verschiedenheit der Akt, womit wir die Principien erkennen, verschieden ist von dem Akte, womit wir die Schlußfolgerungen erkennen. Wenn dagegen unser Intellekt die hinreichende Kraft und Stärke hätte, die Schlußfolgerungen in den Principien durch die einfache Intuition dieser Principien, ohne der Deduktion zu bedürfen, zu erkennen; dann würde der Akt, womit wir die Principien erkennen würden, nicht Ursache der aktuellen Erkenntnis der Schlußfolgerungen genannt werden können, weil ein Ding nicht Ursache seiner selbst ist.

„Etwas Ähnliches," sagt der heilige Thomas bei Entwickelung dieser Lehre,[1]) „findet hinsichtlich des Willens statt, in betreff dessen sich der Zweck und die Mittel auf dieselbe Weise verhalten, wie die Principien und die Schlußfolgerungen hinsichtlich des Intellektes. Daher kommt, daß, wenn jemand mit einem Akte den Zweck will, und mit einem anderen Akte die Mittel, die sich auf den Zweck beziehen, das Wollen des Zweckes in ihm Ursache des Wollens der Mittel ist;

[1]) Sum. Theol. P. 1. Quaest. 19. art. 5: Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quae sunt ad finem. Sed, si uno actu velit finem et ea quae sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa sui ipsius... Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem, sed tamen vult ea quae sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc. —

wenn er aber mit ein und demselben Akte den Zweck und die Mittel, die sich hierauf beziehen, will, dann kann dieses nicht statthaben, weil ein Ding nicht Ursache seiner selbst ist." . . .

„Wie Gott mit einem einzigen Akte alle Dinge in seiner Wesenheit erkennt, so will er auch mit einem einzigen Akte alle Dinge in seiner Güte. Darum, wie in Gott das Erkennen der Ursache nicht Ursache ist, die Wirkungen in dieser Ursache zu erkennen ist auch das Wollen des Zweckes nicht in ihm die Ursache, die Dinge zu wollen, die sich auf diesen Zweck beziehen; er will indessen, daß die Mittel dem Zwecke untergeordnet sind. Er will also, daß jedes Ding sich auf sein Ziel oder seinen Zweck beziehe; allein dieses ist nicht Ursache seines Willens, wenn er die Dinge hervorbringt." —

Nach Feststellung dieses wichtigen Unterschiedes und in Übereinstimmung mit dieser Lehre kann die katholische Theorie über die Weltschöpfung auf folgende Punkte zurückgeführt werden:

1) Ebenso wie Nichts als Ursache des Willens Gottes angegeben werden kann, da seine unendliche Güte, die der einzige adäquate Grund für seinen Willen und einzig imstande ist, ihn als Ziel oder Zweck notwendig zu bewegen, mit diesem Willen und mit seinem Akte des Wollens absolut identisch ist; so kann auch Nichts als zureichender Grund des göttlichen Willens hinsichtlich der Geschöpfe, im allgemeinen Sinne oder mit absoluter Notwendigkeit, angegeben werden; denn da Gott sich selbst mit seiner Wesenheit und seinen Attributen genügt, giebt es nichts außer ihm, was auf eine absolute Weise seinen Willen zum Wirken bestimmen kann. Daher seine absolute Freiheit, irgend ein Ding außerhalb seiner selbst zu schaffen oder nicht zu schaffen.

2) In der Voraussetzung, daß Gott sich freiwillig zum Schaffen entschließt, ist es möglich, den zureichenden Grund seines Willens hinsichtlich einiger Wirkungen der Schöpfung zu bestimmen; wir können aber diesen zureichenden Grund nicht hinsichtlich aller und jeder der partikulären Wirkungen angeben, und noch weniger hinsichtlich der Schöpfung im ganzen genommen. Ebenso wie kein notwendiger zureichender Grund der Schöpfung im allgemeinen existiert, — denn Gott, vollständig sich selbst genügend, ist absolut frei und unabhängig von der Schöpfung — läßt sich auch keiner hinsichtlich der bestimmten Wahl dieser oder jener Welt angeben. Gott enthält in sich die Idee und die Typen von vielen Welten; denn er erkennt seine Wesenheit als unendlich nachahmbar und geeignet, auf unendlich viele Weise in den

Geschöpfen dargestellt zu werden; und wenn es uns schon nicht gegeben ist, irgend einen nötigenden zureichenden Grund für die Existenz irgend einer Schöpfung im allgemeinen anzugeben; so können wir um so weniger einen Grund von Notwendigkeit in Gott zur Realisierung irgend eines von den unzähligen Typen und Systemen von Wesen, die er in seiner Wesenheit erkennt und mit seiner Macht realisieren kann, angeben. Gott also verwirklichte diese Welt und keine andere vollkommenere oder unvollkommenere, weil er seine Güte und Attribute auf diese und auf keine andere Weise zeigen wollte. Wenn er seine Herrlichkeit in einem größeren oder geringeren Grade hätte offenbaren wollen, hätte er ein anderes von den unzähligen Vorbildern und Systemen verwirklicht, das dieses dargestellt hätte.

Aber warum wollte er seine Wesenheit und Attribute mittels dieses Universums und nicht durch ein anderes offenbaren? d. h. warum wollte er, daß seine Güte participiert, dargestellt und geoffenbart würde nach dem Grade, der dieser Welt entspricht, und nicht nach einem anderen, größeren oder geringeren? Man kann die menschliche Vernunft kühn herausfordern, den zureichenden Grund einer solchen Wahl anzugeben, ohne der Allmacht und Freiheit Gottes hierbei zu nahe zu treten. Sie wird es nicht vermögen. Man muß somit sagen, daß der Vollkommenheitsgrad, den Gott diesem Universum mitteilen wollte, als hinreichender Grund für die Existenz, Natur und Verhältnisse der Einzelwesen, welche es bilden, und der Gesetze, welche es regieren, dient; allein wenn man weiter frägt, warum er seine Güte mittels dieses Universums und keines anderen offenbaren wollte, ist es nicht möglich, einen anderen zureichenden Grund anzugeben, als seinen freien Willen; denn wenn wir auch wissen, daß die Werke Gottes durch eine unendliche Weisheit geleitet sind; so hat er uns doch den unmittelbaren und entscheidenden Grund dieser besonderen Wahl nicht kund gethan.

Gott schuf die Pflanzen zur Nahrung und Erhaltung der Tiere; er schuf die Tiere zum Dienste des Menschen; er schuf den Menschen zur Vervollständigung des Universums, denn ohne den Menschen würde die Welt nicht den Grad von aktueller Vollkommenheit haben, den er ihr mitzuteilen sich entschlossen hat. Allein er schuf diese Welt und nicht eine andere, er realisierte sie mit diesem bestimmten Vollkommenheitsgrade und nicht mit einem anderen Grade, weil es so seinem Willen gefiel. Uns ist es nicht gegeben, einen anderen absoluten zureichenden Grund anzugeben, wenn wir auch voraussetzen können und müssen,

daß Gott bei Schöpfung dieser Welt nicht auf eine blinde, notwendige Weise handelte, sondern so wie er selbst ist, d. h. als höchste Vernunft, als höchste Freiheit und als unendliche Intelligenz.

Deshalb sagt der heilige Thomas, in der Schöpfung könne für die sekundären Wahlen ein Grund angegeben werden, jedoch für die primäre Wahl, die sich auf das Universum als solches bezieht, könne kein weiterer Grund angeführt werden als der einfache göttliche Wille. „Das Ziel des göttlichen Willens ist seine Güte selbst, welche Gott besitzt und keines Dinges weiter bedarf, da sie von keinem anderen Dinge abhängt. Deshalb bestimmt sich nicht sein Wille von vornherein, ein Ding zu machen, weil es notwendig wäre, sondern er thut es einzig aus reiner Liebe, insofern er seine Güte in irgend einem Dinge frei offenbaren will. Aber von dem Augenblicke an, wo man voraussetzt, daß Gott kraft dieser Liebe irgend ein Ding hervorbringen will, ist in gewisser Weise die Hervorbringung jener Dinge, ohne welche das frei gewählte Ding nicht subsistieren kann, notwendig geworden; z. B. wenn er sich entschließt, den Menschen hervorzubringen, muß er ihm auch Vernunft mitteilen . . . Jetzt können wir auch die Kontroverse richtig würdigen und beurteilen, die zwischen Einigen bestand, indem die Einen behaupteten, alles gehe von Gott unter dem Begriffe des Schuldigen oder Notwendigen hervor. Beide Meinungen sind falsch; denn die erstere zerstört die notwendige Ordnung oder die notwendigen Beziehungen, die in den Wirkungen Gottes vorhanden sind; und die zweite setzt voraus, daß alle Dinge von Gott notwendig hervorgehen. Wir müssen die Mitte wählen zwischen diesen beiden Extremen, und behaupten, daß die zuerst gewählten Dinge von ihm gemäß seines einfachen Willens hervorgehen; daß jedoch die Dinge, die für die Subsistenz dessen, was primäres Objekt seines Willens hinsichtlich der Schöpfung ist, erforderlich sind, von ihm notwendig hervorgehen, freilich mit bedingter Notwendigkeit. Indessen darf diese Notwendigkeit nicht in dem Sinne gefaßt werden, als wenn Gott den Kreaturen etwas schulde; sondern er ist es vielmehr seinem Willen selbst schuldig, dessen Erfüllung die Realisierung jener Dinge verlangt, die von uns als notwendig oder pflichtschuldig von Gott hervorgehende angesehen werden.“ —

3) Diese gegenwärtige Welt ist also die beste von allen, wenn wir auf die Offenbarung des Grades von Güte hinblicken, welchen Gott seinen Geschöpfen frei mitteilen wollte; jedoch ist sie nicht die beste von allen möglichen Welten, weil Gott, wenn er sich hätte

in einem höheren Grade mitteilen wollen, ein diesem Zwecke entsprechendes anderes Weltall hätte hervorbringen können. Deshalb ist der absolute Optimismus dieser Welt an sich absurd und der Natur und den Attributen Gottes widersprechend; nach gesunder Philosophie kann nur ein relativer Optimismus angenommen werden.

„Dieser Irrtum,[1]) nämlich, daß Gott nur hervorbringen könne, was er wirklich hervorbringt, wurde zuerst von einigen Philosophen behauptet, die sagten, Gott wirke aus Naturnotwendigkeit; wenn dieses wahr wäre, könnte Gott wirklich nur das hervorbringen, was er hervorbringt, da die Naturnotwendigkeit als solche sich auf eines, ad unum, beschränkt findet. Dann war dieser Irrtum auch einigen Theologen eigen, welche auf die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit sehend, gemäß welcher die Dinge von Gott hervorgehen und welche er nicht überschreiten kann, hieraus schlossen, daß Gott nur das hervorbringen könne, was er wirklich hervorbringt... Prüfen wir jetzt die zweite Behauptung. Es ist hier zu beachten, daß auf zweifache Weise statthaben kann, daß ein Agens ein Ding nicht hervorbringen kann; entweder absolut, wie dieses zutrifft, wenn irgend eines von den für die Aktion notwendigen Principien sich nicht auf jene Aktion erstreckt, wie man z. B. beim Menschen sieht, der nicht gehen kann, wenn er einen lahmen Fuß hat; oder hypothetisch; denn die Existenz dessen vorausgesetzt, was der Aktion entgegengesetzt ist, kann diese Aktion nicht statthaben, z. B. während ich sitze, kann ich nicht gehen."

„Da nun Gott ein Agens ist, das mittels des Willens und der Intelligenz wirkt, wie wir bewiesen haben, muß man in ihm drei Aktionsprincipe betrachten: 1) die Intelligenz; 2) den Willen; 3) die Kraft oder Macht der Natur. Der Intellekt leitet den Willen, und dieser befiehlt der Macht, welche die ausführende Kraft ist; jedoch der Intellekt bewegt nur den Willen, insofern er ihm das begehrenswerte Objekt vorhält, so daß die ganze Bewegungsfähigkeit und -Kraft des Intellekts sich auf den Willen bezieht. Nun kann aber auf zweifache Weise gesagt werden, daß Gott absolut etwas nicht könne; erstens, wenn die Macht sich nicht auf jenes erstreckt, z. B. wenn wir sagen, Gott könne nicht machen, daß die Behauptung und die Verneinung zu gleicher Zeit wahr seien; und in diesem Sinne kann nicht gesagt werden, Gott könne allein das machen, was er macht; denn es ist

---

[1]) Quaests. Disp. de Pot. Quaest. 1. art. 5

klar, daß die Macht Gottes sich auf viele andere Dinge erstrecken kann. Zweitens, wenn der Wille Gottes sich nicht auf ein solches Ding erstrecken kann. Es ist notwendig, daß jeder Wille irgend ein von ihm von Natur aus begehrtes Ziel habe, und dessen Gegenteil er nicht begehren kann, wie z. B. der Mensch von Natur und mit Notwendigkeit die Glückseligkeit liebt, und nicht anders kann, als diese Glückseligkeit als solche zu wollen. Da der Wille notwendigerweise sein natürliches Ziel begehrt, so begehrt er deshalb auch notwendig jene Dinge, ohne welche er jenes Ziel nicht erreichen kann, natürlich unter der Voraussetzung, daß er die notwendige Beziehung von dergleichen Mitteln zu jenem Ziele erkennt, dessen Erreichung von den Mitteln abhängt; z. B. wenn ich das Leben will und liebe, will und liebe ich auch die Speise; aber der Wille liebt nicht notwendig jene Dinge, ohne welche er das Ziel erreichen kann und mit welchem sie in keiner notwendigen Beziehung stehen."

„Nun ist aber das natürliche Ziel des göttlichen Willens seine Güte selbst, welche er durchaus lieben muß; jedoch mit diesem Ziele stehen die gegenwärtigen Geschöpfe in keiner notwendigen Beziehung, so daß ohne sie die göttliche Güte, die es ist, welche Gott bei Hervorbringung der Geschöpfe im Auge hatte, sich nicht kundgeben könnte; denn wie die göttliche Güte sich kundgiebt mittels der jetzt existierenden Dinge und mittels der in ihnen jetzt etablierten Ordnung; ebenso könnte sie sich offenbaren mittels anderer Geschöpfe, die auf eine andere Weise als die jetzigen eingerichtet wären; und so kann also Gott ohne Schmälerung seiner Güte, Gerechtigkeit und Weisheit Dinge hervorbringen, die von den jetzt bestehenden verschieden sind. Diejenigen, welche in diesem Punkte irrten, wurden dadurch in die Irre geführt, daß sie meinten, die gegenwärtige Ordnung der Geschöpfe sei der göttlichen Güte absolut adäquat, quasi commensuratum, als wenn diese ohne eine solche Ordnung nicht bestehen könnte." —

„Andere," sagt er später,[1]) „fielen bei dem Begriffe der Finalursache in Gott in Irrtum, wie Plato und seine Anhänger; denn sie behaupteten, die Güte Gottes, von ihm erkannt und geliebt, habe verlangt, daß ein solches Universum entstehe, welches das beste von allen möglichen wäre. Dieses kann wahr genannt werden, wenn wir allein auf das sehen, was real existiert, aber nicht, wenn wir auch auf das sehen, was existieren kann; denn es ist gewiß, daß dieses

[1]) Ibid. Quaest. 3. art. 16.

Universum das beste Ding unter den existierenden Geschöpfen ist, und diese Vollkommenheit ihm durch die höchste Güte Gottes mitgeteilt ist; aber deswegen darf man nicht sagen, diese Güte Gottes sei in solcher Weise auf dieses Universum beschränkt, daß er eine andere, vollkommenere Welt nicht habe hervorbringen können." —

Wie soll man nun verstehen und sich erklären, daß nach solchen klaren und entscheidenden Stellen, wie wir sie jetzt angeführt haben, es Schriftsteller giebt, die dem heiligen Thomas den Optimismus des Leibnitz zuschreiben wollen? Das gestehen wir offen: wenn wir gewisse Schriftsteller sehen, die in einem Tone unerschütterlicher Sicherheit behaupten, der heilige Thomas „glaube mit Leibnitz, daß Gott immer durch den Grund des Bessern bestimmt werde;"[1]) so fühlen wir uns gedrungen, dieses eine Oberflächlichkeit und einen Leichtsinn sondergleichen zu nennen. Wenn die angeführten Stellen nicht hinreichten, so würde es uns leicht sein, hundert andere ebenso ausdrückliche und entscheidende Stellen wie die vorhergehenden anzuführen. Es frägt der heilige Lehrer in den Kommentaren über die „Sentenzen":[2]) ob Gott das Universum habe besser machen können? Utrum Deus potuerit facere universum melius? In der Beantwortung der Frage lehrt er nicht allein, daß Gott eine vollkommenere und bessere Welt, als diese jetzige ist, machen könne, welche hinsichtlich jener nur so ein Teil sein würde; sondern auch hinsichtlich der gegenwärtigen Welt sagt er, daß Gott sie verbessern oder vollkommener mit accidentaler Güte machen könne; und dieses könne er machen, ohne die Wesen zu verändern, die jetzt die Welt bilden. Und wenn es sich um Verbesserung oder Vervollkommnung mittels Veränderung oder Vermehrung der jetzigen Wesen handele; so könne man von einer wesentlich höheren Verbesserung und Vervollkommnung, als die der gegenwärtigen Welt ist, sprechen, weil Gott viele andere Arten von Wesen hervorbringen könne: „Potest intelligi universum fieri melius vel per additionem plurium partium, ut scilicet crearentur multae aliae species, et implerentur multi gradus bonitatis, qui possunt esse ... Et sic Deus melius universum facere potuisset et posset; sed illud universum se haberet ad hoc sicut totum ad partem ... Haec autem melioratio omnium partium, vel potest intelligi secundum boni-

[1]) Diction. biogr. univer. par D. J. R. Art. Thomas de Aquino.
[2]) 1. Sent. dist. 44. Art. 2.

tatem accidentalem; et sic posset esse talis melioratio a Deo manentibus eisdem partibus, et eodem universo; vel secundum bonitatem essentialem, et sic etiam esset Deo possibilis, quia infinitas alias species condere potest.“ —

Nachdem er sich den Einwand gemacht, ob das Wort „Universum“ ein Ding bezeichne, das jedes Gute einschlösse, und ob folglich Gott kein besseres, als das jetzige Universum hervorbringen könne, antwortet er auf diesen Einwurf mit folgenden Worten:[1] „Wir sprechen nicht vom Universum hinsichtlich der Bedeutung, die man diesem Worte „Universum“ geben kann; sondern wir sprechen von dem Dinge, das wir gegenwärtig Universum nennen, in welchem, obgleich alles, was aktuell gut ist, in ihm sich findet, dennoch nicht alles Gute sich findet, das Gott machen kann: in quo, quamvis omne, quod actu bonum est contineatur, non tamen omne bonum, quod Deus potest facere.“ — Dies ist die ebenso solide als philosophische und christliche Theorie des heiligen Thomas über dieses wichtige Problem der Kosmologie. Und ist dieses der von Leibnitz gelehrte Optimismus? Giebt es etwas Gemeinschaftliches zwischen der soeben auseinandergesetzten Lehre und der optimistischen Theorie des deutschen Philosophen? Ein solcher Gedanke kann allein unter dem Schatten jener unqualificierbaren Ignoranz sich finden und zeigen, welche nicht wenige Schriftsteller über diesen wie über viele andere Punkte der Philosophie des heiligen Lehrers an den Tag legen.

Statt daß Lehridentität über diesen Gegenstand stattfände, muß vielmehr gesagt werden, daß die Theorie des heiligen Thomas den vollständigsten Gegensatz und die radikalste Negation der optimistischen Theorie von Malebranche und Leibnitz bildet. In ihr wird der von diesen beiden Philosophen gelehrte absolute Optimismus in der Wurzel zerstört, ein Optimismus, der die Rechte Gottes schmälert und den philosophischen Begriff der göttlichen Freiheit aufhebt, und uns eine schwache Idee von Gott und seiner Allmacht zu bilden nötigt, nachdem er die große katholische Idee Gottes verdunkelt und schwankend gemacht hat. Der von Thomas gelehrte Optimismus ist dagegen ein philosophischer und rationeller Optimismus, weil er bloß relativ ist, sowohl in betreff der existierenden Dinge, hinsichtlich welcher die gegenwärtige Welt die beste genannt werden kann, weil sie dieselben alle in

[1]) Ibid. ad 2.

ihrer Einheit enthält; als auch besonders hinsichtlich der Offenbarungsweise der göttlichen Güte, insofern sie auf die möglichst vollkommenste Weise jenen bestimmten Grad von seiner Güte offenbart, welchen Gott in der Schöpfung und durch die Schöpfung kundgeben wollte. Welcher von diesen beiden Optimismen ist der Vernunft und dem gesunden Sinne gemäßer? Welches von diesen beiden Systemen enthält eine erhabenere und tiefere Philosophie? Welche von diesen beiden Theorien stützt sich auf solidere Principien und ist hinsichtlich ihrer Folgerungen vorzuziehen? Wir glauben, die Antwort wird für wahrhafte Denker nicht schwer sein, und daß diese nicht anstehen werden, dieser herrlichen Theorie den Vorzug zuzuerkennen, die sich unter dem befruchtenden Einflusse der christlichen Idee der Gottheit entwickelt; die die einzige ist, welche sich sowohl mit den göttlichen Attributen, als auch mit der Beschränktheit und Endlichkeit der Welt verträgt; die die Freiheit Gottes wahrt, ohne seiner unendlichen Weisheit zu nahe zu treten; die mit einem Worte der schönste Ausdruck des harmonischen Verhältnisses Gottes zur Welt und der Welt zu Gott ist. —

Zwölftes Kapitel.

Meinung Maret's über den Optimismus.

Die in den vorhergehenden Kapiteln angegebene Lehre des heiligen Thomas kann auch zur Prüfung des philosophischen Wertes der Meinung des Abbé Maret über diesen Punkt dienen.

Dieser gelehrte Schriftsteller, dessen litterarische Arbeiten über die Religion und die Philosophie seinen Namen in der wissenschaftlichen Welt vorteilhaft bekannt gemacht haben, giebt eine neue Lösung dieses Problemes, nachdem er die Unzuträglichkeiten des von Malebranche und Leibnitz gelehrten Optimismus erkannt hat. Er sagt:[1] „Ich muß Ihnen eine andere Lösung angeben, die sich in den Grenzen des Glaubens hält und auch geeigneter ist, alle Schwierigkeiten zu heben. Nach dieser meiner Hypothese wählt Gott nicht eine Welt unter allen möglichen, sondern er realisiert sie alle in der Unbeschränktheit des Raumes und der Zeit. Gott giebt alles kund, was in ihm ist; alles,

---

[1]) Theod. chrétienne. Lect. 6.

was entstehen soll, entsteht in dem von der ewigen Weisheit bestimmten Momente; das niedrigste Wesen wird ebenso realisiert als das höchste; und alle Welten werden nach und nach zur Existenz gerufen. Jede Welt im einzelnen ist gleichsam eine Episode des unermeßlichen Dramas der Schöpfung. Es bilden sich alle Kombinationen, und es entwickelt sich ein herrlicher Plan in einer unbeschränkten Dauer. Auf diese Weise ist die Schöpfung, im ganzen betrachtet, die möglichst vollkommenste und Gottes würdigste. In diesem Punkte hat der Optimismus recht. Und zugleich ist die Schöpfung, da sie wesentlich und notwendig endlich ist, vom Unendlichen verschieden und geringer als Er. Die Freiheit Gottes wird in ihrer vollen Integrität gewahrt; allein die Liebe und Güte sind die Motive der göttlichen Aktion; und es bleiben die edlen Anstrengungen gerechtfertigt, welche die Gegner des Optimismus zu Gunsten der Freiheit Gottes gemacht haben. Wenn ihnen diese Hypothese besser zu sein scheint, so können wir sie adoptieren; ich sehe keinen Grund, sie von seiten des Glaubens verwerfen zu müssen." —

Bemerken wir im Vorbeigehen, daß der heilige Augustin, dessen philosophischen Lehren der Verfasser der „Christlichen Theodicee" vorzugsweise zu folgen behauptet, diese Hypothese bekämpft, die uns hier als probabel und als am meisten geeignet, alle Schwierigkeiten zu heben, vorgeführt wird. Denn in der That; diese Hypothese ist vollständig analog und eine Reminiscenz an die von dem großen Bischofe von Hippo erwähnte Hypothese, wenn dieser spricht:[1] Alii vero qui mundum istum non existimant sempiternum, sive non eum solum, sed innumerabiles opinentur, sive solum quidem esse, sed certis saeculorum intervallis innumerabiliter oriri et occidere: necesse est fateantur hominum genus prius sine hominibus gignentibus extitisse.

Wir sind weit davon entfernt, behaupten zu wollen, die von dem französischen Philosophen angegebene Hypothese halte sich nicht innerhalb der Grenzen des Glaubens; allein ist es ebenfalls unleugbar, daß sie geeigneter ist, alle Schwierigkeiten zu heben? Wir zweifeln sehr, daß dieses der Fall ist; wir haben vielmehr die feste Überzeugung, daß jeder christliche Philosoph, der die Verhältnisse Gottes und der Welt im Einklange mit den Traditionen der Wissenschaft und der katholischen

[1]) De Civit. Dei. Lib. 12. cap. 11.

Philosophie darstellen will, die vom heiligen Thomas gegebene Lösung der hier entwickelten vorziehen wird.

Nicht allein dies; diese Hypothese erleichtert nicht allein nicht die Lösung des Schöpfungsproblems, sondern sie leidet auch an all den großen Unzuträglichkeiten des absoluten Optimismus von Malebranche und Leibnitz. Eine dieser Unzuträglichkeiten, und als solche auch von Maret erkannt und von ihm mit der gewaltigen Argumentation Bossuet's und Fenelon's bekämpft, besteht darin, daß sie der unendlichen Macht Gottes willkürliche Schranken setzt. Nun behaupten wir aber, daß die Hypothese unseres Schriftstellers die gleiche Beschränkung der göttlichen Allmacht wie der Optimismus enthält. Alle in der Unbeschränktheit des Raumes und der Zeit realisierte Welten können nicht eine der Allmacht Gottes adäquate Wirkung bilden; denn wie groß man diese Zahl und Vollkommenheit von Welten auch denken mag: Gott kann andere Welten realisieren, die an Zahl und Vollkommenheitsgraden größer sind; sonst würde seine Allmacht beschränkt und ihr mit einer nicht unendlichen Wirkung Schranken gesetzt. Das Unzählbare und das Unbeschränkte werden nie dem Unendlichen gleich sein, so große Proportionen man ihnen auch beilegen mag. Also wenn er sagt, Gott wähle nicht eine Welt unter allen möglichen, sondern er realisiere sie alle in der Unbeschränktheit des Raumes und der Zeit, spricht er etwas absurdes und einen Widerspruch aus; denn die absolute Unendlichkeit der göttlichen Allmacht bringt mit sich, daß sie, so groß die Anzahl der in der Unbeschränktheit des Raumes und der Zeit realisierten Welten sein mag, noch weitere andere machen kann; mit anderen Worten: die Unendlichkeit der göttlichen Macht ist unvereinbar mit der Realisierung aller möglichen Welten; denn nach dem tief philosophischen Worte des heiligen Thomas: divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas.

Deshalb ist es unbestreitbar, daß die Hypothese der allmählichen Realisierung aller möglichen Welten in der Unbeschränktheit des Raumes und der Zeit der göttlichen Macht ebenso willkürliche Schranken setzt, als die Hypothese des absoluten Optimismus der gegenwärtigen Welt.

Ferner; wenn Gott alle Welten in der Unbeschränktheit des Raumes und der Zeit realisiert, dann wird das schließliche Resultat eine endliche Kollektion von ebenfalls endlichen Wesen sein, außer welcher Gott nichts mehr realisieren kann; denn das Wort „alle“ drückt eine Kollektion aus, außer welcher nichts mehr von jener Art

übrig bleibt. Die göttliche Allmacht wäre also mit der Hervorbringung dieser endlichen Kollektion von endlichen Wesen erschöpft, und könnte nicht eine Welt außer dieser Kollektion realisieren, auch nicht eine von dieser endlichen Kollektion verschiedene Welt hinzufügen.

Diese schlagende und schon an sich unwiderlegliche Beweisführung wird noch verstärkt, wenn die Hypothese des Verfassers der „Theodicee“ sich auch auf die successive Realisierung dieser Welten und dieser unbeschränkten Kollektion bezieht, wie sich das aus den Worten entnehmen läßt, die er nachher hinzufügt, indem er spricht, daß alle Welten nach und nach zur Existenz gerufen würden. Niemand wird uns bestreiten können, daß es für die göttliche Macht einerlei ist, eine oder viele Welten in einem gegebenen Momente zu realisieren. Als Gott diese Welt realisierte, konnte er in demselben Augenblicke zehn, zwanzig, tausend realisieren. Wenn man also annimmt, daß er, nach und nach alle Welten zur Existenz rufend, alle möglichen Welten realisiert; so muß man auch annehmen und zugeben, daß Gott auf einmal nur eine Welt realisieren kann, weil man, wenn die entgegengesetzte Hypothese angenommen wird, notwendig zugeben muß, daß, wenn Gott mehrere Welten auf einmal hervorbrächte, statt sie nach und nach hervorzubringen, er in der Unbeschränktheit des Raumes und der Zeit eine Menge von Welten hervorbringen würde, die wenigstens der Zahl nach die jetzt angenommene Menge von Welten, die nämlich aus allen, in der Unbeschränktheit des Raumes und der Zeit realisierten besteht, die aber successive zur Existenz gerufen werden sollen, übertreffen würde. Die hieraus sich ergebende Inkonsequenz kann nicht handgreiflicher sein, und liefert zugleich einen evidenten Beweis, daß die von Abbé Maret angenommene Hypothese in dieselben Widersprüche und Unzuträglichkeiten sich verwickelt, als der absolute Optimismus von Malebranche und Leibnitz; und daß sie notwendig zu Folgerungen führt, die mit dem christlichen und philosophischen Begriffe der göttlichen Allmacht ebenso unvereinbar sind, als die, welche wir in jenem Systeme kennen gelernt haben.

Eine letzte Bemerkung wird genügen, um die gefährlichen Irrtümer zu erkennen, die eine solche Hypothese in sich birgt. Bei ihrer Entwickelung und Begründung spricht Maret folgenden Satz aus: „Gott offenbart alles, was in ihm existiert“. Hat dieser Schriftsteller wohl über die gefährlichen Konsequenzen einer derartigen Behauptung in dem Sinne, in welchem er sie auszusprechen scheint, nachgedacht? Es ist nämlich klar, daß er mit diesen Worten nicht sagen

will, Gott offenbare einfach seine Wesenheit und Attribute mittels jener Schöpfung von allen Welten, weil hierzu nicht allein schon die Schöpfung einer einzigen Welt hinreicht, sondern sogar schon die Schöpfung des niedrigsten der Geschöpfe. Es kann somit der Sinn dieser Worte kein anderer sein, als daß Gott mittels jener Schöpfung alles das kundgiebt, was in ihm existiert, d. h. seine ganze Natur und seine Attribute auf die möglichst vollkommenste Weise; denn „diese Schöpfung, im ganzen betrachtet, wird die möglichst vollkommenste und Gottes würdigste sein". Nun aber ist nach seinen eigenen Worten diese Welt wesentlich und notwendig endlich; also werden, wenn Gott mittels dieser Schöpfung alles das offenbart, was in ihm existiert, seine Wesenheit und Attribute wesentlich und notwendig endlich sein wie die Schöpfung, welche eben deswegen, weil sie alle Welten in der Unbeschränktheit des Raumes und der Zeit realisiert, diesem Philosophen nach alles das offenbaren muß, was in Gott existiert.

Auf jeden Fall wird er folgende ganz seltsame und gefährliche Behauptung, die aus seinen Worten sich ergiebt, sicher nicht vermeiden können, nämlich: daß eine wesentlich und notwendig endliche Schöpfung die möglichst vollkommenste für die göttliche Allmacht sei, die sie hervorbringen könne und auch wirklich hervorgebracht habe.

Außer den gefährlichen Folgerungen, welche die von Maret als probabel hingestellte Hypothese mit sich bringt, hat diese Lehre auch noch den Übelstand, daß sie den Pantheisten den Schritt erleichtert, um zur Leugnung der göttlichen Freiheit hinsichtlich der Schöpfung zu gelangen, und um in der Welt nur eine notwendige Manifestation der göttlichen Substanz zu erblicken. Wir wissen wohl, daß dieses nicht der einzige Weg ist, um die Freiheit der Schöpfung zu beweisen, und daß auch bei Annahme dieser Hypothese es möglich ist, den realen und absoluten Unterschied zwischen der Welt und der göttlichen Substanz zu behaupten und darzuthun; allein es ist nicht möglich, zu verkennen, daß jene Hypothese auf die großen und weittragenden Konsequenzen des Pantheismus hinsichtlich der Schöpfung lossteuert. Es ist gewiß merkwürdig, daß der Verfasser „des Versuches über den Pantheismus" die gefährliche Anwendung nicht vorausgesehen hat, die der Pantheismus mit seinen Behauptungen über diesen Punkt würde machen können; und daß diese Schöpfung von allen möglichen Welten in der Unbeschränktheit des Raumes und der Zeit für

den Pantheisten leicht zu einer notwendigen Entwickelung der göttlichen Substanz in der Welt wird; und die Schöpfung alsdann nichts anderes sein wird, als eine Umbildung dieser Substanz, die im Grunde eine und dieselbe, und nur in ihren Manifestationsweisen vielfach ist —

Dreizehntes Kapitel.

Die Kosmogonie des Moses, die moderne Geologie und der heilige Thomas. [1])

Moses beginnt den Pentateuch mit den Worten: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde; die Erde war aber wüst und leer, und Finsternis war über dem Abgrunde" . . . und berichtet dann weiter: „Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht." – Dies geschah am ersten Tage. Am zweiten Tage bildete Gott das Firmament und schied die Wasser, die unter dem Firmamente waren von denen, die über dem Firmamente waren. Am dritten Tage ließ Gott die Wasser, die unter dem Firmamente sind, sich an Einem Orte sammeln und das Trockene zu Tage treten. Ferner schuf Gott an diesem dritten Tage die Pflanzen. Am vierten Tage ließ Gott Sonne, Mond und Sterne erscheinen. Am fünften Tage brachte er die Wassertiere und die Lufttiere und am sechsten Tage die Landtiere hervor.

Dies ist in Kürze der mosaische Schöpfungsbericht, der, da Moses unter göttlicher Erleuchtung ihn abgefaßt hat, Gottes Wort ist. Es kann sich mithin nicht darum handeln, ob dieser Bericht des Moses auch wahr sei, sondern vielmehr einzig nur darum, wie dieser ganze Passus im einzelnen zu erklären und zu verstehen ist. Wir müssen darum, wollen wir sicheren Aufschluß hierüber erhalten, die unfehlbare Auslegerin des Wortes Gottes, nämlich die Kirche Christi, dieserhalb befragen. Was sagt uns diese? Sie sagt uns, Moses lehre, die Welt und alles, was sie enthält, sei nicht von Ewigkeit her da

---

[1]) Ich habe dieses Kapitel, das dem jetzigen Standpunkte der Naturwissenschaft nicht mehr recht entsprach, völlig umgearbeitet, wobei mir die vortrefflichen Werke: „Naturforschung und Bibel" von Güttler, und Bosen's „Christentum", 4. Aufl. von Rheinstädter, wesentlich zu Diensten gewesen sind.

Der Übersetzer.

gewesen, sondern in der Zeit und mit der Zeit von Gott aus nichts erschaffen, und unter dem Worte „Himmel“ im ersten Verse sei die Geisterwelt mitinbegriffen, wie letzteres das vatikanische Konzil lehrt. Fragen wir nun aber weiter: was versteht Moses alles unter „Himmel und Erde?“ ferner: was heißt: „die Erde war wüst und leer“ (thohu vabohu)? wie lange dauerte dieses thohu vabohu und die Finsternis? war der Urzustand des Erd- und Weltstoffes ein wässeriger oder feurig-flüssiger, ein gasförmiger oder dampfförmiger? wie lange dauerte dieser Zustand? Ist mit dem Satze: „Es werde Licht“ die erste Schöpfung des Lichtes gemeint, oder ein neues Hellwerden nach einer vorausgegangenen Finsternis? Was will Moses mit den Worten sagen: „Es ward Abend und es ward Morgen?“ Was ist unter dem Worte: „Tag“ zu verstehen? etwa eine Zeit von vierundzwanzig Stunden oder ein unbestimmt langer Zeitraum? Und wie ist das Licht beschaffen, das Gott „Tag“, d. h. Tageshelle nennt? ist es der Lichtäther, oder ein anderer Licht ausstrahlender Körper? Wie ist die Sonderung der Wasser unter und über dem Firmamente zu verstehen? War die von Moses erwähnte Sonderung von Meer und Festland die erste, oder waren schon andere Sonderungen und Überflutungen vorhergegangen? Hat Gott am „dritten Tage“ fertige Pflanzen geschaffen oder nur etwa die Pflanzenkeime? Hat Gott alle Arten von Pflanzen am dritten Tage erschaffen? Erscheinen hiermit die allerersten Organismen auf der Erde? Hat er am „vierten Tage“ Sonne, Mond und Sterne erst erschaffen, oder waren sie schon vorher da, traten aber an diesem „Tage“ in ein bestimmtes, dauerndes Verhältnis zur Erde? Hat Gott anfangs bloß einige Tierarten erschaffen oder alle Arten auf einmal? Hat er zuerst die niedrigsten, unvollkommensten Tiere, und dann immer höhere, vollkommenere Arten erschaffen? Sind im Laufe der Zeit Veränderungen mit der Erdoberfläche vorgekommen? sind Pflanzen und Tiere hierbei umgekommen und andere vollkommenere von Gott neu geschaffen worden? ist der ganze Bericht chronologisch zu verstehen? Über diese und andere Fragen, welche die Wißbegierde noch stellen mag, hat die Kirche sich nie ausgesprochen, das überläßt sie der freien Forschung der Wissenschaft; und was Moses betrifft, so dürfte bereits durch die gestellten Fragen sich ergeben, daß er sie uns nicht beantwortet.

Wir können uns darum auch nicht wundern, daß auch die heiligen Väter und die Exegeten in der Erklärung des mosaischen Schöpfungsberichtes, da die Kirche hierüber schweigt, und dieser Be-

richt ganz verschiedene Erklärungen zuläßt, nicht übereinstimmen, und wir somit auch von ihnen einen sicheren Aufschluß über das Verständnis des mosaischen Schöpfungsberichtes nicht zu erwarten haben. Was bleibt uns also übrig, wenn wir dennoch unserer Wißbegierde über die Entstehung der Erde respektive der Welt Genüge leisten wollen? Wir müssen uns an die **Naturforscher** wenden und sie fragen: Was wißt ihr über den Hergang der Schöpfung? könnt ihr uns die vorhin aufgestellten Fragen, oder wenigstens einen Teil derselben beantworten? Zu unserer Freude gewahren wir, daß sie auf manche von diesen Fragen eine auf feststehende Thatsachen beruhende einstimmige Antwort geben, auf andere dagegen uns bis jetzt nur mit bloßen Hypothesen, die mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit für sich haben, dienen können.

Was sagt uns nun, um mit dem Ganzen anzufangen, die Naturwissenschaft über die Entstehung des Kosmus? In betreff unseres Sonnensystems haben **Kant, Herschel** und **Laplace** diese Frage zu beantworten gesucht, eine Hypothese aufstellend, die viel Wahrscheinliches hat und durch die neueren und neuesten Entdeckungen der Astronomie mancherlei Stütze erhalten hat.

Nach dieser Laplace'schen Hypothese war die Sonne mit allen ihren Planeten und deren Monden uranfänglich eine höchst feinzerteilte Gasmasse, ein ungeheuer großer Gasball, in welchem sich mit der Zeit ein Mittelpunkt bildete und der sich nach und nach immer mehr verdichtete und zugleich auch in eine rotierende Bewegung geriet. Durch diese Rotierung geriet der immer mehr sich verdichtende und infolge hiervon immer kleiner werdende Gasball nach und nach in Glut. Dadurch daß dieser Ball immer dichter und kleiner wurde, wurde auch die Rotierung immer schneller und schneller, wobei es nicht ausbleiben konnte, daß die Centrifugalkraft mit der Centripetalkraft nicht im Gleichgewichte blieb, sondern über letztere das Übergewicht erhielt. Es löste sich infolge hiervon von dem äußeren Umfange des Gasballes, der durch die Rotierung eine Linsenform bekam, eine ringförmige Masse los, die von nun an für sich selbständig im Weltraume dastand, aber fortfuhr, um den Urball zu kreisen und auch in sich selber zu rotieren anfing, hiedurch immer mehr in Glut geratend. Inzwischen setzte der Urball seine Rotierung fort, wurde immer dichter und kleiner, bis auf einmal wieder eine ringförmige Masse sich ablöste, was sich in der Folge so oft wiederholte, bis dieses durch das immer dichter Werden des Centralkörpers zuletzt nicht mehr möglich

war. Bei dieser Ablösung der Ringe konnte es nun geschehen, daß ein Ring sich zu einer einzigen kugelförmigen Masse aufballte, oder auch, daß er in mehrere Stücke zersprang, von welchen jedes Stück sich zu einer besonderen Kugel gestaltete. Auf erstere Weise haben sich nach und nach die großen Planeten Neptun, Uranus, Saturn, Jupiter, Mars, Erde, Venus und Merkur von der Sonnenmasse losgelöst, und auf die andere Weise die sogenannten Asteroiden. Auch bei mehreren Planeten wiederholte sich die ursprüngliche Erscheinung; es lösten sich nämlich auch von ihnen ringförmige Massen ab, die sich ebenfalls zu Kugeln gestalteten. Auf diese Weise sind die Monde entstanden, die ihre entsprechenden Planeten umkreisen.

Nach dieser Theorie war also die Erde nach ihrer Loslösung vom Sonnenkörper eine feurige, in höchster Gluthitze sich befindende Masse, die lange Zeiten in diesem Zustande verblieb, aber infolge der beständigen Wärmeausstrahlung nach und nach an ihrer Oberfläche erkaltete und schließlich zur Aufnahme von Organismen befähigt wurde, während der Sonnenball noch bis heute in höchster Weißglühhitze sich befindet, aber ebenfalls einer allmählichen Erkaltung entgegengeht.

Werfen wir nun, bevor wir die Gründe anführen, welche diese Hypothese plausibel machen, nochmals einen Blick auf das über diese Theorie bisher Vernommene zurück, so gewahren wir sofort, daß ohne öfteres direktes Eingreifen der Schöpfermacht Gottes der geschilderte Prozeß nicht vor sich gehen konnte. Uranfänglich, so heißt es, war ein ungeheuer großer Gasball vorhanden. Woher aber diese Gasmasse ist, vermag uns die Naturwissenschaft nicht zu beantworten; und wenn trotzdem ein Naturforscher hierüber Auskunft geben wollte, sagend, wie das die ungläubigen Naturforscher thun, diese Gasmasse sei von Ewigkeit her, so geben sie uns nicht als Naturforscher, sondern als schlechte Philosophen eine Antwort. Ferner heißt es: die Gasmasse konzentrierte sich und es bildete sich ein Mittelpunkt in derselben, der die Gasatome nach und nach anzog. Allein dieses ist gegen das Naturgesetz, wonach nämlich eine Gasmasse sich nicht etwa konzentriert, sondern im Gegenteil sich immer weiter ausbreitet. — Diese Gasmasse, so hieß es weiter, fing an, in sich selber zu rotieren. — Wie ist das möglich? so fragen wir mit vollem Recht. Aus sich allein ist dies absolut unmöglich, wohl aber, wenn eine höhere Hand hier wiederum eingreift und bewerkstelligt, was die Naturkräfte durch sich selber nicht vermögen. Ferner; da die Erde ursprünglich eine glühende, feurig-flüssige Masse gewesen sein soll, ist das spätere Vorhandensein

von Organismen, von organischen Wesen ohne neue Schöpferthätigkeit absolut nicht zu erklären, ist einfach unmöglich. — Diese von uns vorgebrachten Gründe werfen alle etwaigen Erklärungen der ungläubigen Naturforscher, die ohne das Dasein Gottes, ohne die Schöpfermacht Gottes fertig werden zu können glauben, völlig zu Boden. —

Was nun diese Hypothese an sich betrifft, so sprechen für sie folgende Thatsachen:

1. Wenn die Sonnenmasse sich durch die Rotierung zu einer Linsenform gestaltete und eine ringförmige Masse sich von ihrer Peripherie loslöste, dann muß diese losgelöste Masse auch in der verlängerten Richtung des Sonnenäquators sich bewegen. — Dies trifft in der That bei allen Planeten zu; denn alle Planeten bewegen sich in einer so ziemlich durch den Mittelpunkt der Sonne gehenden Ebene.

2. Wenn die Centralmasse durch die Rotierung immer dichter wurde, dann müssen die ringförmigen Massen, die sich nach und nach von der Urgasmasse loslösten, auch jedesmal dichter sein. — Auch dies ist der Fall, da die Masse des zuerst sich abtrennenden Neptun die am wenigsten dichte von allen Planeten ist, wie die Astronomie durch Rechnung festgestellt hat. Von Neptun an bis herab auf den der Sonne zunächst stehenden Merkur wird die Masse der Planeten immer dichter. Nur der Uranus macht hiervon eine Ausnahme, eine Erscheinung, die man bis jetzt noch nicht genügend erklären kann. Man nimmt an, daß sich seine Masse durch die schnelle Axendrehung aufgelockert habe.

3. Da die Axendrehung der Centralmasse nach und nach immer schneller geworden ist, so müssen auch die Bewegungen der sich loslösenden Massen um jene Centralmasse oder die Sonne jedesmal schneller sein. — Auch dieses trifft zu; denn der Neptun, der sich zuerst losgelöst, bewegt sich am langsamsten um die Sonne; jeder folgende Planet immer schneller, und am schnellsten der der Sonne zunächst stehende Merkur.

4. Umgekehrt muß die Schnelligkeit der Axendrehung eines Planeten mit der Entfernung von der Sonne zunehmen und zwar aus dem Grunde, weil die Teile, die am äußeren Rande des Gasballes sich befanden, in gleichen Zeiten einen längeren Weg bei der Rotierung zurücklegen mußten, also sich schneller bewegten, als die Teile, welche dem Centrum näher waren. Folglich mußte der zuerst sich loslösende Ring sich schneller um seine eigene Axe drehen als die später von der Urgasmasse abspringenden Planeten. — Auch dieses ist der Fall, indem

von Merkur an bis auf den Neptun die Axendrehung der Planeten stetig zunimmt.

5. Da die Sonne sich von Westen nach Osten um ihre eigene Axe dreht, muß dieses auch bei allen Planeten statthaben. — Und so ist es; ja es zeigt sich diese Erscheinung auch bei allen Monden, welche um die Planeten kreisen, mit einziger Ausnahme der Monde des Uranus, die sich von Osten nach Westen drehen, eine Erscheinung, die man noch nicht zu erklären vermag.

6. Wenn die Sonne und alle Planeten samt ihren Monden anfangs eine einzige Gasmasse gewesen sind, so müssen auch die Bestandteile der Sonne, der Erde und der übrigen Planeten samt den Monden eine gleichartige Masse sein. —

Auch dieses ist der Fall, da die Spektralanalyse nachgewiesen hat, daß viele von den Urstoffen, welche die Erde enthält, auch in der Sonne und den übrigen Planeten vorhanden sind. Wasserstoff, Eisen, Nickel, Natrium, Kalium, Magnesium und viele andere Urstoffe der Erde hat die Spektralanalyse auch in der Sonne bis zur Evidenz nachzuweisen vermocht. Und da die Spektralanalyse eine noch ganz junge Wissenschaft ist, haben wir von ihren Forschungen noch viele neue Aufschlüsse zu erwarten. Aber auch bis jetzt schon hat dieselbe ihre Forschungen bereits so weit ausgedehnt, daß sie uns sagen kann, woraus die Fixsterne, die Nebelflecke und die Kometen bestehen. In allen diesen Körpern, so viele sie deren bis jetzt untersucht hat, hat sie eine mehr oder weniger große Anzahl von Urstoffen der Erde als vorhanden nachgewiesen, so daß der Schluß gerechtfertigt ist, daß im ganzen Universum die nämlichen Urstoffe vorhanden sind.

Aus diesen von uns angeführten sechs Gründen ergiebt sich, daß die Laplace'sche Hypothese oder Theorie sehr wahrscheinlich ist, daß also die Entstehung der Sonne, der Planeten und Monde in der Weise stattgefunden hat, wie diese Theorie behauptet.

Aber, so fragen wir zuletzt, steht denn diese Theorie nicht mit dem Schöpfungsberichte des Moses im Widerspruche? Nein, nicht im geringsten; Moses sagt: Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde. Und diese Theorie sagt: Im Anfange waren die Atome der Elemente und eine unbekannte Kraft begann auf sie einzuwirken: welche beiden Sätze sich dahin zusammenfassen lassen, daß wir sagen: Im Anfange schuf Gott die Materie, aus der Himmel und Erde, d. h. das Weltall nach seinem Willen, den Naturgesetzen, sich bildete.

Wenn wir uns hierauf weiter an die Naturforscher, speziell an

die **Geologen** wenden, um von ihnen Aufschluß darüber zu erhalten, wie die **Erdkugel** sich gebildet hat, so begegnen uns zunächst zwei Theorien hierüber, nämlich die der Neptunisten und der Plutonisten. Zur Zeit als die Geologie oder Erdbildungslehre von Werner (1750—1817) zu einer selbständigen Wissenschaft erhoben wurde, gab es nur ein einziges geologisches System, nämlich das streng neptunische, wonach alle Gebirgsarten sich aus einem Urmeere niedergeschlagen haben. Dieses System konnte sich indessen in seiner Ausschließlichkeit nicht lange halten und wurde bereits von den beiden Schülern Werner's, nämlich von Alexander von Humboldt und Leopold von Buch, durchbrochen, welche die plutonische Erdbildungstheorie aufstellten, der zufolge die Erde nicht, wie Werner meinte, anfangs ein Urmeer, sondern eine glühend-heiße, flüssige Masse gewesen ist, die nach und nach erkaltete und fest wurde, während der innere Kern bis heute noch im feurigen Zustande sich befindet. Natürlich ist diese Theorie ebenfalls nicht ausschließlich zu verstehen, wird auch von ihren Anhängern nicht so verstanden; diese behaupten bloß, daß gewisse Gesteinsarten einen plutonischen, andere Gesteinsarten dagegen einen neptunischen Ursprung hätten. Es teilt darum die neuere Geologie die Gesteinsarten ein in geschichtete oder sedimentäre Ablagerungen, die nach und nach vom Ocean abgesetzt oder doch unter dem Einflusse des Wassers entstanden sind und aus übereinander liegenden Schichten von Gesteinsmassen bestehen; und in ungeschichtete oder eruptive oder massige Gesteinsmassen, die lediglich aus krystallinischen Mineralien bestehen und die verschiedenen Erdrindemassen von unten nach oben durchsetzen. Da bei dieser Durchsetzung oder Durchbrechung die geschichteten Gesteine irgend eine Veränderung erlitten, stellte man in neuester Zeit noch eine dritte Klasse von Gesteinen auf, nämlich die metamorphischen Bildungen. Die Geologen sind indessen darüber nicht einig, welche Gesteinsarten alle einen plutonischen, und welche einen neptunischen Ursprung gehabt haben, sie sind aber jetzt alle der Ansicht, daß bei der Bildung der Erde plutonische und auch neptunische Kräfte mitgewirkt und daß dem Feuer, wie die Laplace'sche Theorie will, die erste Gestaltung der Erde zuzuschreiben ist.

Wir müssen aber die Geologen weiter fragen, ob sie uns nichts Näheres über die Entstehung der Erde, über ihr etwaiges Alter, über das Vorkommen der Pflanzen und Tiere und dergleichen zu sagen wissen? Sie antworten uns, und darin sind sie einig, daß die aus

dem Wasser sich abgesetzten Gesteinsarten wohl in verschiedener Mächtigkeit, aber stets in einer bestimmten Reihenfolge übereinander vorkommen, freilich nicht überall alle Glieder, so daß, wenn in einer Gegend die Gesteins- oder Erdschichten A, B, C, D u. s. w. vorkommen, in einer anderen Gegend vielleicht die Glieder B und C fehlen, so daß die Erdschicht A gleich auf der Schicht D liegt, aber niemals umgekehrt, so daß etwa B oder D über A sich befände. Aus dieser Thatsache läßt sich das relative Alter einer solchen Schichtmasse angeben, indem die zu unterst liegenden Sedimentgesteine sich eher aus dem Wasser niedergeschlagen haben müssen, als die über ihnen liegenden. Wenn wir aber nun weiter wissen wollen, wieviel Zeit dazu erforderlich war, daß eine bestimmte Schicht sich aus dem Wasser niederschlug, so gehen die Meinungen der Geologen hierüber sehr weit auseinander, indem manche schon für eine einzelne Gesteinsschicht viele Tausende, ja Millionen von Jahren erfordern; alle sind aber darin einig, daß für sämtliche geschichtete Steinmassen eine Zeit von fünftausend bis sechstausend Jahren, wie die buchstäbliche Erklärung des mosaischen Berichtes es will, viel zu gering sei.

In diesen geschichteten Gesteinen kommen die **versteinerten Pflanzen und Tiere** vor, worüber uns die **Paläontologie** (Versteinerungslehre) Aufschluß giebt. Wenn wir die bisherigen Ergebnisse dieser Wissenschaft kurz zusammenfassen wollen, so lauten diese dahin, daß, sobald Organismen auf der Erde zu sein anfingen, Pflanzen und Tiere zusammen vorkommen, und daß sich bei den versteinerten Pflanzen und Tieren ein Fortschritt von unvollkommenen zu vollkommeneren Gestalten zeigt. Diese Pflanzen und Tiere samt den Gesteinsschichten oder Formationen, in denen sie vorkommen, im einzelnen anzugeben, würde uns zu weit führen. Wer sich hierüber weiter unterrichten will, mag ein neueres Lehrbuch der Geologie und der Paläontologie zur Hand nehmen, worin er Aufschluß hierüber finden wird. Wir fragen, um auf den mosaischen Schöpfungsbericht wieder zurückzukommen: stehen diese Ergebnisse der Wissenschaft nicht mit jenem Schöpfungsberichte im Widerspruch? Es könnte auf den ersten Blick so scheinen, und behaupten auch viele Naturforscher es geradezu. Wie verhält sich also die Sache? Bereits durch unsere früher aufgestellten Fragen, die wir in betreff des mosaischen Schöpfungsberichtes vorgebracht, dürfte es sich schon hinlänglich ergeben, daß zwischen diesem Berichte und den sicheren Resultaten der Naturwissenschaft ein Widerspruch gar nicht besteht. Indessen sehen

wir zu, wie sich die **Exegeten** oder **Bibelerklärer** bemühet haben, den Schöpfungsbericht des Moses mit den gesicherten Resultaten der Naturwissenschaft in Einklang zu bringen.

In neuerer Zeit haben die Exegeten vier verschiedene Theorien hierüber aufgestellt, nämlich: 1. die sogenannte Sintflutstheorie; 2. die Restitutionstheorie; 3. die Konkordanztheorie; 4. die ideale Theorie, deren Behauptungen wir im folgenden in möglichster Kürze mitteilen wollen.

A. Die Sintflutstheorie.

Die Anhänger dieser Theorie nehmen den Bericht des Moses im wörtlichen Sinne und insbesondere die „sechs Tage" als gewöhnliche Tage von vierundzwanzig Stunden Dauer, und schreiben alle Gesteinsschichten der Erdrinde samt den darin vorkommenden Versteinerungen von Pflanzen und Tieren der Noachischen Flut zu oder sagen auch, es habe mehrere nachadamitische Katastrophen gegeben, wovon aber die Geschichte nichts meldet.

Gegen diese Theorie erheben sich alle namhaften Naturforscher, die alle eine bei weitem größere Zeit — um vorläufig andere Einwendungen nicht zu erwähnen — für die Bildung der Erdschichten verlangen, als wie diese Theorie behauptet, die etwa fünftausend bis sechstausend Jahre dafür ansetzt. Diese Theorie ist darum als unhaltbar aufzugeben, und hat in der Gegenwart nur noch sehr wenige Anhänger. Ihr bekanntester Vertreter ist P. Bosizio.

B. Die Restitutionstheorie.

Die Anhänger dieser Theorie nehmen an, daß zwischen der allerersten Schöpfung und dem Lichtrufe Gottes im dritten Vers ein unbestimmt langer Zeitraum, der durch das „wüst und leer" und „Finsternis" angedeutet werde, liege, in welchen alle geologischen Veränderungen der Erdrinde samt allen Versteinerungen von Pflanzen und Tieren fallen. Mit dem Rufe: „Es werde Licht", beginne das eigentliche Sechstagewerk, und Moses berichte nun über die Restitution oder Wiederherstellung der Erde zum Wohnplatze des Menschen und über die Entstehung der jetzt lebenden Pflanzen und Tiere. Sie interpretieren von Vers 3 an die Worte des Moses im buchstäblichen Sinne, wie in der vorigen Theorie geschah. Als Hauptvertreter dieser Theorie sind zu nennen Buckland, Kardinal Wiseman,

Hengstenberg, Kurtz, Raumer, H. von Schubert und Andreas Wagner.

Diese Theorie ist offenbar besser als die vorige und könnte man ihr zustimmen, wenn nicht auch gegen sie vom paläontologischen und astronomischen Standpunkte sehr gewichtige Bedenken geltend gemacht würden. Diese Bedenken lauten:

1. wo Pflanzen und Tiere leben, muß auch eine Atmosphäre, Licht und Wärme vorhanden sein. Es müssen also auch die versteinerten Pflanzen und Tiere diese drei Dinge gehabt haben; ja da man versteinerte Bäume mit vielen Jahresringen gefunden hat, muß auch schon damals ein Jahreswechsel mit Tag und Nacht stattgefunden haben: was alles mit der Restitutionstheorie sich nicht verträgt.

2. Ferner wenden die Astronomen, sich auf die Laplace'sche Theorie stützend, hiergegen ein, daß das Sonnenlicht, wenn es einmal von der Sonne ausstrahlt, ohne das Bestehenbleiben der Sonne nicht möglich sei, also ein Verschwinden des Sonnenlichtes auch ein Verschwinden der Sonne selber zur Folge haben müsse, und dann auch der Erde, die ohne Sonne nicht bestehen kann.

3. Ferner, wenn eine solche Zerstörung der Erde stattgefunden hat, dann kann dieses nur geschehen sein entweder durch Feuer oder durch Wasser. Wenn ersteres der Fall gewesen ist, dann müssen alle Pflanzen und Tiere mit verbrannt und verkohlt sein, und es können sich somit gar keine versteinerte Pflanzen und Tiere vorfinden. Wenn das zweite der Fall gewesen ist, dann erheben sich hiergegen die Geologen und Paläontologen, die von einer allgemeinen Überflutung und Finsternis des Erdkörpers nach einer bereits geschehenen Schichten- und Organismenbildung nichts wissen wollen, überhaupt von einem gänzlichen Untergange der gesamten Tier- und Pflanzenwelt vor dem Auftreten des Menschen nichts kennen, sondern nur Eine Tier- und Pflanzenwelt kennen, die teils ausgestorben ist, teils heute noch lebt.

Das Gewicht und die Stärke dieser Bedenken vollständig würdigend, haben darum andere eine andere Theorie aufgestellt, nämlich

C. Die Konkordanztheorie.

Die Konkordisten fassen die „sechs Tage“ des Moses nicht als Tage von vierundzwanzig Stunden, sondern verstehen unter „Tag“ einen unbestimmt langen Zeitraum, und verlegen in diese sechs

Zeiträume alle geologischen und paläontologischen Erscheinungen, die auf der Erde vorgekommen sind. Cüvier, Marcel de Serres, Fraas, Pianciani, Nicolas, Rougemont und andere sind Vertreter dieser Theorie. —

Nach dieser Theorie, die unbestimmt lange Zeiträume annimmt, war es schon hell auf Erden, ehe Sonnenlicht und Jahre regelmäßig wechselten; es gab eine Atmosphäre und ein Festland, ehe Pflanzen erschienen; es gab eine Pflanzenwelt vor dem Sonnenlichte und Jahreswechsel und vor der Tierwelt; eine Tierwelt aber erst nach dem Sonnenlichtwechsel, und zwar Seetiere und Vögel vor den Landtieren: wird der Bericht des Moses in dieser Weise verstanden, wie die gemäßigten Konkordisten ihn wirklich interpretieren, dann erklären ihn die Geologen als naturwissentlich zulässig, und findet somit auf diese Weise zwischen dem Berichte des Moses und der Geologie bereits eine ziemliche Harmonie statt. Wenn indessen die strengeren Konkordisten den mosaischen Bericht dahin auslegen, daß am dritten Tage alle Pflanzen und am fünften alle Seetiere und Vögel und am sechsten alle Landtiere erschaffen sein und jede dieser Schöpfungen mit bestimmten geologischen Perioden oder Formationen in Parallele und Verbindung bringen wollen, dann erheben die Geologen und Paläontologen hiergegen ihren Protest. Sie geben allerdings zu, daß Pflanzen eher dagewesen sind als Tiere, aber sie protestieren dagegen, daß sämtliche Pflanzen vor dem regelmäßigen Sonnenlichte und Jahreswechsel dagewesen sein sollen; ferner, daß die Pflanzen und die Tiere je verschiedenen, bestimmten geologischen Perioden angehörten. Man hat nämlich, wie bereits früher angegeben, dicke versteinerte Bäume mit vielen Jahresringen gefunden: was Sonnenlicht und Jahreswechsel voraussetzt; ferner hat man in den ältesten, Versteinerungen führenden Formationen Seetange und Algen zusammen mit Korallen, Armfüßlern, Trilobiten u. s. w. gefunden.

Diesen Bedenken viel Gewicht beilegend, haben darum in neuester Zeit Michelis, Baltzer, Reusch und andere eine andere Erklärung des biblischen Berichtes versucht und eine andere Theorie aufgestellt, nämlich:

D. Die ideale Theorie.

Ihre Anhänger sagen: Moses liefert uns keinen chronologischen Bericht von der Schöpfung, sondern sieht vielmehr von der Zeitfolge ganz ab und berichtet uns nur die Hauptthatsachen der

Schöpfung, etwa in der Weise, wie wenn jemand das Leben Karl's des Großen schreiben wollte und in einem Kapitel seine Abstammung, in einem zweiten Kapitel sein Familienleben, in einem dritten seine Kriege, in einem vierten seine Verdienste um Kunst, Wissenschaft und Religion u. s. w. schildern wollte. Moses wähle die Sechszahl mit Rücksicht auf die sechs Werktage und die Sabbatfeier. —

„Ideal" heißt diese Theorie, weil sie von der Zeitfolge gänzlich absieht und den Schöpfungsbericht nur als nach gewissen logischen Gesichtspunkten abgefaßt betrachtet, der nur die Hauptmomente oder Hauptthatsachen erzähle.

Wenn die Sache sich also verhält, — und der biblische Text kann so erklärt werden — sieht jedermann sofort ein, daß hier zwischen dem mosaischen Schöpfungsberichte und den Naturwissenschaften ein Zwiespalt gar nicht möglich ist. Diese Theorie hat darum viel Verlockendes und wird jedem gefallen, dem daran gelegen ist, daß zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie ein harmonisches Verhältnis obwalte. —

Wenn wir nun nochmals einen Rückblick auf die vier Theorien, die wir nur ganz kurz besprechen konnten, werfen, so finden wir, daß die erste Theorie (die Sintflutstheorie) sich heutigen Tages gegenüber den Lehren der Geologie, Paläontologie und Astronomie, die nicht lauter einfache unsichere Hypothesen mehr sind, sondern sich meistens auf feststehende Thatsachen stützen, nicht länger mehr halte. Es ist natürlicherweise, ohne Wunder anzunehmen, nicht möglich, daß alle geschichteten Formationen durch die Sintflut oder andere ähnliche nachadamitische Katastrophen — wovon aber die Geschichte nichts weiß — entstanden sind oder bloß ein Alter von höchstens fünftausend bis sechstausend Jahren haben. Hierzu kommt, daß das Licht der fernsten Sterne, die erst durch das Riesenteleskop des Lord Rosse entdeckt worden sind, viel mehr Zeit gebraucht, um zu uns zu gelangen, als wie dieser Theorie zufolge seit der Schöpfung der Gestirne verflossen sein soll.

Was die zweite Theorie (die Restitutionstheorie) betrifft, so erheben gegen sie die Naturforscher vor allem die Einwendung, daß es, wie diese Theorie es will, keine abgeschlossene Vorwelt und Jetztwelt von Tieren und Pflanzen gebe. Es müßten dieser Theorie zufolge die jetzt lebenden Pflanzen- und Tierarten von den durch die angenommene Katastrophe vernichteten Pflanzen und Tieren ganz verschieden sein, was thatsächlich nicht der Fall ist, da in mehreren Erd-

schichten sich versteinerte Pflanzen und Tiere befinden, die auch heute noch leben.

Was die dritte Theorie (die Konkordanztheorie) anlangt, so stimmt sie, wie die gemäßigte Theorie den mosaischen Bericht versteht, mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft so ziemlich überein und erregt nur durch den Umstand noch Bedenken, daß Moses die Schöpfung der Pflanzen vor dem Hervortreten des regelmäßigen Sonnenlichtes und Jahreswechsels und das Erscheinen der Seetiere und Vögel erst nach diesem Hervortreten des Sonnenlichtes erwähnt. Wird nun angenommen, wie das die gemäßigten Konkordisten thun, daß nach dem mosaischen Berichte nicht ausgeschlossen sei, daß neben den niedrigsten Pflanzenarten auch bereits die niedrigsten Tierarten vor dem vierten Tagewerke existiert hätten, und daß nach dem vierten Tagewerke nicht bloß Tiere, sondern auch die höheren Pflanzenarten von Gott erschaffen sein — was freilich Moses nicht besonders erwähne — dann ist hierdurch eine völlige Harmonie zwischen der Bibel und der Naturwissenschaft hergestellt. Ob eine solche Erklärung exegetisch zulässig sei, wird von einigen behauptet, von anderen dagegen beanstandet: wohl mit Unrecht.

Wenn aber andere Konkordisten, z. B. Ebrard, Zöckler und andere die Konkordanz zwischen Bibel und Naturwissenschaft noch weiter treiben wollen, indem sie die mosaischen Schöpfungen den verschiedenen geologischen Perioden zuschreiben wollen, so stimmt dieses mit der Wirklichkeit nicht überein, da in allen Versteinerungen enthaltenden Formationen, Pflanzen und Tiere zusammen vorkommen, also in dieser geologischen Periode nicht etwa bloß Pflanzen, und in einer anderen bloß Tiere. Diese sogenannte strenge Konkordanztheorie wird darum von den Naturforschern als mit den Thatsachen nicht übereinstimmend verworfen.

Und daß die vierte Theorie (die ideale) gegen alle Einwendungen seitens der Naturwissenschaften gesichert ist, überhaupt eine Disharmonie zwischen beiden nicht besteht noch bestehen kann, liegt auf der Hand.

Michelis, einer der Hauptvertreter dieser Theorie, teilt das Sechstagewerk in zwei Abschnitte: in drei Scheidungen und in drei Individualisationen. Die Pflanzenschöpfung am dritten Tage würde, dieser Theorie zufolge, den Übergang von den Scheidungen zu den Individualisationen vermitteln. Zum ersten Abschnitte gehören die Scheidungen: 1. des Lichtes von der Finsternis; 2. des

Wassers und der Luft; 3. des Festlandes vom Wasser; — hieran schließen sich die Pflanzen. Zum zweiten Abschnitte gehören die Individualisationen: 1. des Lichtes in Sonne, Mond und Sterne; 2. der Wassertiere und Lufttiere; 3. der Landtiere und des Menschen. Wie man sieht, harmonieren die entsprechenden Nummern in den beiden Abschnitten und bilden so einen Parallelismus, der ohne Zweifel nicht ohne tiefe Bedeutung ist. Und so könnte diese Theorie manchem noch mehr zusagen und gefallen als die gemäßigte Konkordanztheorie, zumal sie nicht etwa eine Erfindung der neuesten Zeit ist, auf die man erst gekommen, nachdem die Theologen von den Naturforschern gewissermaßen in die Enge getrieben worden, wie von letzteren mehrfach behauptet wird. Denn es verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß nicht Michelis der Erfinder dieser Theorie ist, sondern daß er nur den Gedanken des heiligen Thomas von Aquin erneuert hat. Und was lehrt denn der heilige Thomas hierüber, der zu einer Zeit lebte, wo die Naturwissenschaft sich noch in ihrer ersten Kindheit befand, ja manche Zweige derselben nicht einmal dem Namen nach bekannt waren? Er hält die Meinung derjenigen für zulässig, die eine chronologische Reihenfolge der Schöpfung annehmen und die „Tage“ des Moses für gewöhnliche Tage von vierundzwanzig Stunden Dauer halten. Wer wird ihm das bei dem damaligen Stande der Naturkunde übel nehmen wollen? Er meint aber auch, daß Moses nur von sechs Ideen spreche, die Gott durch die Schöpfung verwirklicht habe, und weist darauf hin, daß die Werke der drei ersten Tage Scheidungen (opera distinctionis), und die Werke der drei letzten Tage Ausschmückungen (opera ornatus) seien. An das dritte Werk schlössen sich die Pflanzen und parallel hiermit an das sechste Werk der Mensch an. Auf dieser Idee des heiligen Thomas hat Michelis seine Theorie aufgebaut. Es dürfte sonach leicht zu erraten sein, welche Theorie der heilige Lehrer adoptieren und verteidigen würde, wenn er die Fortschritte der Naturwissenschaft erlebt und heutigen Tages die Übereinstimmung des unfehlbaren Wortes Gottes mit den Ergebnissen der Geologie, Paläontologie und Astronomie zu zeigen hätte. —

Viertes Buch.

P s y c h o l o g i e.

Erstes Kapitel.

Vorläufige Bemerkungen: Die Induktion und die empirische Methode in der Psychologie.

Nachdem die sogenannte „Renaissance" die Männer der Wissenschaft mit der Litteratur und Philosophie des heidnischen Altertums in Berührung gebracht, und diese Männer unter dem wohlthätigen Einflusse des Katholizismus und unter dem Schatten der christlich-wissenschaftlichen Tradition, die durch die scholastische Philosophie in vorteilhafter Weise repräsentiert wurde, sicheren Schrittes den Weg der weiteren Entwickelung und Vervollkommnung voranschritten, war die Ausdehnung und Entwickelung der empirischen Methode eine selbstverständliche Sache.

Als man die Meinungen und Systeme bezüglich der physischen Wissenschaften der alten Philosophen Griechenlands allseitiger und gründlicher kennen lernte und sie prüfte, mußte dieses notwendigerweise den Beobachtungsgeist hinsichtlich der Naturphänomene erwecken und beleben, eine Bewegung, die durch die günstigen Zeitumstände mächtig angeregt wurde, wie wir dieses bereits früher angedeutet haben, als wir auf diesen sehr wichtigen Umstand in der Geschichte der europäischen Philosophie hinwiesen. Die Entdeckung bis dahin unbekannter Länder mit vollständig neuen und von allen bislang gekannten, verschiedenen Naturprodukten; die zahlreichen kühnen Reisen der großen Seefahrer

jener Zeit; die neue Erfindung der Presse; die geographischen Entdeckungen; die ungeheuere und plötzliche Entwickelung des Handels mit anderen analogen Umständen waren die Hauptursache der Entwickelung und Ausdehnung, welche die empirische Methode in jener Zeit erfuhr; und man kann in Wahrheit sagen, daß der Einfluß der Renaissance, den man hinsichtlich dieses, sowie vieler anderer Punkte rücksichtlich des wahren Fortschrittes der Wissenschaft so oft übertrieben hat, ohne diese mächtigen Hilfsmittel gleich Null gewesen, oder doch auf einen kleinen Kreis beschränkt geblieben wäre.

Die empirische Methode muß eingeteilt werden in die psychologisch-empirische, und in die physisch- oder sensitiv-empirische Methode. Die erstere bezieht sich auf die Beobachtung und Induktion der Phänomene des Selbstbewußtseins, insofern die Erkenntnis der Wahrheiten hinsichtlich der Psychologie, Ideologie und der Moralwissenschaften auf dieselben sich gründet; sie erstreckt sich aber auch auf die Phänomene der Tierwelt, welche als Basis für den Analogiebeweis dienen können. Die zweite Methode muß direkt auf die Beobachtung der sinnlichen und materiellen Phänomene bezogen werden, worauf sich die Naturwissenschaften und die ihnen eigentümliche phänomenelle Induktionsmethode stützen müssen.

Die wahre philosophische Methode, nämlich die **psychologische,** ist aber bereits von den großen scholastischen Schriftstellern und besonders vom heiligen Thomas, wie wir bald sehen werden, angegeben, gelehrt und entwickelt worden.

Wer also die Erfindung und Entwickelung der empirischen Methode dem sechzehnten Jahrhundert zuschreibt, ohne zwischen dem psychologischen und physischen Teile derselben zu unterscheiden, muß notwendig große Unrichtigkeiten zu Tage fördern, wenn er diese so notwendige Unterscheidung in seinen historischen Angaben nicht berücksichtigt.

Diese Erwägungen haben auch ihre Geltung, wenn man die empirische Methode an sich und in ihrem rationellen Teile betrachtet. Wenn wir diese Methode hinsichtlich der Übertreibungen und der gefährlichen Tendenzen, welche ihr die, als ihre Erfinder so überaus gepriesenen Philosophen aufdrückten, genauer prüfen wollten, würde der Beweis nicht schwer sein, daß der wahre Fortschritt der Wissenschaften dieser empirischen Methode, wie sie die bezeichneten Schriftsteller lehrten und entwickelten, sehr wenig verdankt.

Wir haben bereits die gefährlichen Tendenzen und die groben

Irrtümer, die aus der Übertreibung der psychologischen Methode, wie sie Cartesius lehrt, hervorgehen, kennen gelernt. Indem dieser die ganze Philosophie auf den Psychologismus gründen und die menschliche Wissenschaft auf der psychologischen Methode allein aufbauen wollte, bereitete er den Weg dem Skepticismus, Sensualismus und Pantheismus: sämtlich Systeme, die sich dem menschlichen Geiste seit dem Augenblicke notwendig aufdrängen mußten, wo er die Wissenschaft von dem rein subjektiven Gesichtspunkte aus, auf welchen die kartesianische Methode und Lehre ihn stellten, in Behandlung nahm.

Es giebt indessen noch einen anderen Philosophen, der vielleicht noch wirksamer als Cartesius zu der falschen Richtung, welche die philosophischen Wissenschaften seit einigen Jahrhunderten bis heute, Dank der Übertreibung der empirischen Methode, eingeschlagen, mitgewirkt hat. **Baco von Verulam**, zu häufig und ebenso mit Unrecht als der Erfinder der empirischen Methode ausposaunt, der die Induktionsmethode fast ausschließlich an die Stelle der Deduktionsmethode setzen, und von den philosophischen Wissenschaften die ontologische und aprioristische Methode verbannen wollte, um sie von neuem mittels der alleinigen empirischen Methode und der sensitiven Beobachtung zu bilden und zu entwickeln, bereitete seinerseits ebenfalls den Sensualismus Locke's und Condillac's und die materialistischen Lehren des vorigen Jahrhunderts vor. Der absolute Empirismus, den er in seinen philosophischen Schriften lehrt und entwickelt, ist der wahre Ursprung der sensualistischen Schule, und enthält die Prämissen der Philosophie der Encyklopädisten. Die materialistischen Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts kannten sehr wohl dieses Vaterschafts- und Verwandtschaftsverhältnis; denn bekanntlich datiert seit dieser Zeit der Ruhm des Großkanzlers von England, der bis dahin bloß als ein Schriftsteller von mittelmäßiger Bedeutung galt, aber nicht als ein großer Philosoph, und noch weniger als des überaus großen Lobes würdig, das man damals ihm spendete und jetzt noch spendet.

Ich gestehe offen, daß, wenn ich einige katholische Schriftsteller den Namen und die Verdienste des englischen Philosophen so sehr erheben und mit in das Lob einstimmen sehe, das ihm das vorige Jahrhundert so reichlich zu teil werden ließ, und ihn mit Voltaire und d'Alembert den „Restaurator der richtigen Philosophie" nennen höre; so scheint es mir fast, als wenn dergleichen Lobeserhebungen im Munde von katholischen Schriftstellern eher das Echo fremder Meinungen sind, als der Ausdruck eines Urteiles, das angesichts der

Lehren und Tendenzen der Schriften des englischen Philosophen gebildet ist. Daß Voltaire, d'Alembert mit ihren Genossen und Anhängern das Verdienst und den Namen Baco's erheben, begreift sich sehr leicht; denn diese Lobsprüche können als eine Dankes- und Ehrfurchtsbezeigung von seiten der Söhne gegen ihren Vater angesehen werden, weil außer dem Verwandtschaftsverhältnisse hinsichtlich der philosophischen Lehren und Tendenzen, die zwischen jenen und diesem bestehen, ein noch weit stärkerer Grund zu diesen Sympathien vorhanden ist, nämlich die Identität von antireligiösen Principien und die Analogie von antikatholischen Lehren, eine Identität und Analogie, worüber jene katholischen Schriftsteller gewiß sehr wenig nachgedacht, die den gefeierten Baco von Verulam mit Lobsprüchen überhäuften und noch überhäufen.

„Nach Baco," sagt der Graf de Maistre,[1]) „beweist die allgemeine Übereinstimmung (consensus communis) der Menschen nichts; sie wäre vielmehr ein Beweis von Irrtümern. . . . Diese Übereinstimmung ist nicht ein vollgültiger Beweis; sie liefert im Gegenteile das schlimmste Vorurteil gegen den Glauben, der sich auf diese Basis stützt." — Hier ist mit einem Schlage einer der allgemeinsten und sichersten Beweise für das Dasein Gottes vernichtet; hier ist auch dem gottlosen Atheismus des achtzehnten Jahrhunderts der Weg bereitet und angezeigt. Wenn wir zu diesem noch hinzufügen, daß nach Baco „der Anblick der Natur den Menschen nicht zur Religion führt", so haben wir zwei Behauptungen, die sich leicht zur absoluten Leugnung Gottes umgestalten lassen.

Seine Behauptungen hinsichtlich des zukünftigen Lebens stehen in naher Beziehung zu den eben angegebenen. „Die Menschen," sagt er, „fürchten den Tod, wie die Kinder die Nacht; und diese Analogie wird noch dadurch erhöhet, daß die Irrtümer über den Tod auch bei den Erwachsenen durch jene Schaudergeschichten, womit man sie in der Kindheit unterhalten hat, vermehrt werden." —

Aber nicht dieses allein; nachdem er dem Skepticismus und Atheismus mit den eben angegebenen Lehren den Weg bereitet, ein Weg, den seine Schüler wohl zu betreten und auch noch zu verbreitern verstanden, kann man auch sagen, er habe ebenfalls auch den Keim zum Materialismus gelegt, den seine eifrigen Schüler und Lobredner des achtzehnten Jahrhunderts zu entwickeln sich angelegen sein

[1]) Extr. de la philos. de Bacon.

ließen. Von der Idee beherrscht, alles der Erfahrung zu unterwerfen, und die Wichtigkeit der sensitiven Induktion übertreibend, spricht er von der Tierseele und der rationellen Seele in Ausdrücken, welche den Übergang zu den Lehren der materialistischen Schule leicht herbeiführen. Für ihn ist die Seele der Tiere „ein feiner Körper, bestehend aus Wärmestoff und Luft, der sich teils von öligen, teils von wässerigen Flüssigkeiten nährt: Anima siquidem sensibilis sive brutorum, plane substantia corporea censenda est, a calore attenuata et facta invisibilis; aura (inquam) ex natura flammea et aërea conflata, aëris mollitie ad impressionem recipiendam, ignis vigore ad actionem vibrandam dotata, partim ex oleosis partim ex aqueis nutrita." [1]) —

Was die vernünftige Seele betrifft, so wagt er zwar nicht, ihren Ursprung durch Schöpfung und ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit zu leugnen; er behauptet aber doch, daß die Philosophie nicht imstande sei, diese Fragen zu lösen; ja sie gehörten gar nicht in die Philosophie; ihre Lösung gehöre allein der Offenbarung an. Ich halte es für überflüssig, an die Verwandtschaft dieser Lehre mit einigen Behauptungen der traditionalistischen Schule, die jüngst kirchlicherseits verworfen sind, zu erinnern. Etenim cum substantia animae in creatione sua non fuerit retracta, aut deducta ex massa coeli et terrae, sed immediate inspirata a Deo; cumque leges coeli et terrae sint propria subjecta philosophiae; quomodo posset cognitio de substantia animae rationalis ex philosophia peti et haberi? Quinimo ab eadem inspiratione divina hauriatur, a qua substantia animae primo emanavit. [2])

Ich wundere mich gar nicht, daß Baco heftige Vorwürfe gegen die scholastische Philosophie und gegen alle Scholastiker ohne Ausnahme geschleudert hat, ohne auch nur einmal Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Duns Scotus, auszunehmen, und ohne die großen Theologen und Kanonisten des sechzehnten Jahrhunderts, diese wahren Restauratoren der scholastischen Wissenschaft, mit seinem harten Tadel zu verschonen. Hiermit that der englische Philosoph nichts anderes, als eine Philosophie und Schriftsteller verurteilen, gegenüber welchen er mit seinen skeptischen und materialistischen Tendenzen samt seinen antireligiösen Lehren nur ein schwaches Kind ist.

---

[1]) De Augment. Scient. Lib. 4. cap. 3.

[2]) De Augment. Scient. Lib. 4. cap. 3.

Eben so wenig wundert mich die Anstrengung der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, den Namen Baco's bis in den Himmel zu erheben; sie war eine dankbare Tochter, die ihren wahren Vater zu ehren suchte.

Worüber ich mich wundere und was ich mir auf keine andere Weise erklären kann, als nur wenn ich einesteils die fatale Neigung des menschlichen Geistes, sich durch den Lauf der Ideen, inmitten deren er lebt und sich entwickelt, beherrschen zu lassen, beherzige, und anderteils bedenke, daß Männer, die für gelehrt und weise, sogar für Philosophen gelten, häufig über philosophische Systeme und Schriftsteller urteilen und sprechen, ohne sie weiter zu kennen, als nur entweder durch ihre heftige Bekämpfung von seiten einiger oder durch ihre übertriebene Erhebung von seiten anderer: ist die Berühmtheit und das höhere Verdienst, das katholische Schriftsteller dem englischen Philosophen zuerkannt haben und noch zuerkennen, ohne die weittragendsten Irrtümer und die traurigen Tendenzen seiner Lehren in Anschlag zu bringen oder wenigstens darauf aufmerksam zu machen.

Was mich betrifft, so werde ich nie ein großes philosophisches Verdienst einem Manne zuerkennen, für den die zwei größten Geister der heidnischen Philosophie, Plato und Aristoteles, nichts weiter als reine „Sophisten" sind, einem Gorgias und Protagoras fast vergleichbar; denn so ist das Urteil Baco's über diese zwei großen Philosophen: Itaque nomen illud sophistarum, quod per contemptum ab his, qui se Philosophos haberi voluerunt, in antiquos Rhetores rejectum et traductum est, Gorgiam, Protagoram, Hippiam, Polum, etiam universo generi competit Platoni, Aristoteli, Zenoni, Epicuro, Theophrasto . . . Hoc tantum intererat, quod prius genus vagum fuerit et mercenarium, civitates circumcursando, et sapientiam suam ostendando, et mercedem exigendo. Alterum vero solemnius et generosius, quippe eorum, qui sedes fixas habuerunt, et scholas aperuerunt et gratis philosophati sunt. Sed tamen utrumque genus (licet caetera dispar) professorium erat, et ad disputationes rem deducebant . . . ut essent fere doctrinae eorum, (quod non male cavillatus est Dionysius in Platonem) verba otiosorum senum ad imperitos juvenes.[1])

Eines der Haupterfordernisse, das der besitzen muß, der an die

---

[1]) Novum Organon. Lib. 1. cap. 71.

schwierige Aufgabe und Arbeit, die philosophischen Wissenschaften zu restaurieren und zu verbessern, herantreten will, ist die genaue oder wenigstens eine hinlängliche Kenntnis dieser Philosophie, ihrer Geschichte und ihrer Hauptrepräsentanten. Besaß Baco diese Kenntnis? Kann man diese Eigenschaft einem Manne zuerkennen, der mit höchster Geringschätzung auf alle weisen Männer und die ausgezeichnetsten Philosophen vor ihm herabsah, und der in den gemeinsamen Namen „Philosophaster" Männer miteinschloß, wie Plato, Aristoteles, Hippokrates, Galenus, Cicero, Seneca, Plutarch, Thomas von Aquin, Duns Scotus mit allen übrigen Scholastikern? . . . philosophastros istos, poëtis ipsis fabulosiores, stupratores animorum, rerum falsarios.[1])

Wohl mögen einige den Großkanzler Englands als den Restaurator der Philosophie betrachten, als ein höheres Talent, als den einzigen, der die wahre Natur und die wahre wissenschaftliche Methode erkannte. Aber vernünftige Menschen werden nie jene Superiorität und jene wirkliche tiefe Kenntnis der philosophischen Wissenschaften bei einem Manne finden, für den Plato nur ein Sophist und Irrsinniger ist: citetur jam et Plato cavillator urbanus, tumidus poëta, theologus mente captus.[2]) Der in Aristoteles weiter nichts sieht als einen elenden Sophisten: citetur Aristoteles, pessimus sophista . . . verborum vile ludibrium.[3]) Für den Hippokrates ein Lebensjahreverkäufer, und Galenus ein einfältiger Charlatan ist: age citetur jam Hippocrates, antiquitatis creatura et annorum venditor. In cujus viri auctoritatem cum Galenus et Paracelsus, magno uterque studio, velut in umbram asini se recipere ostendant . . . Video Galenum, virum angustissimi animi, desertorem experientiae, et vanissimum causatorem.[4])

Wie es nicht anders kommen konnte: die Morallehre unseres Philosophen ist in vollständiger Übereinstimmung mit seinen philosophischen Lehren. Wenn er dem, der beim Fürsten in Ungnade gefallen ist, den Rat erteilt, er möge auf geschickte Weise seinen eigenen Fehltritt Anderen in die Schuhe schieben; so lehrte er eine Moral, die des Philosophen würdig ist, der die Erkenntnis Gottes

---

[1]) Ibid. Imp. Phil. cap. 2.
[2]) Ibidem.
[3]) Ibidem.
[4]) Ibidem.

allein der Offenbarung zuweisen will, aus der Gottheit ein der menschlichen Vernunft unerreichbares Etwas machend. Eine andere der Hauptttendenzen seiner Lehre besteht in der **vollständigen Trennung der Philosophie von der Theologie**, indem er das Gebäude der menschlichen Wissenschaft ohne irgend eine Rücksichtnahme oder Unterordnung unter die übernatürliche göttliche Ordnung aufbauen wollte.

Das soeben über den englischen Philosophen gefällte Urteil stimmt mit dem Urteile von Männern überein, denen man gewiß keine Vorliebe zur alten Philosophie vorwerfen kann, da sie im Gegenteil für den Fortschritt der neueren Philosophie schwärmen. Die Verfasser der „**Encyklopädie des neunzehnten Jahrhunderts**" drücken sich also aus:[1]) „**Franz Baco** leitete jene antitheistische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts ein, die Gott allein auf die Bibel verwies. Das große Princip Baco's besteht darin, daß Gott, da er mit keinem Dinge, wenn man ohne Metapher sprechen will, verglichen werden kann, und da ihm nur nach menschlicher Vorstellungsweise etwas beigelegt werden kann, absolut unerreichbar für die menschliche Vernunft ist, und folglich im Universum nicht erkannt werden kann, so daß all seine Erkenntnis sich allein auf die Offenbarung beschränkt."

„An einer anderen Stelle zeigt er das nämliche Princip, aber unter einer neuen Form, indem er wiederholt, daß das Schauspiel der Natur den Menschen nicht zur Religion führt. Wenn die menschliche Vernunft außerhalb der Natur nichts suchen darf, da der Mensch offenbar kein natürliches Ding mit Gott vergleichen kann; so folgt in der That hieraus, daß wir gar keine Idee von Gott haben können. Behaupten, daß man **gar keine** Idee von Gott habe, weil man von ihm keine **vollkommene** Idee besitze; und daß es absolut das nämliche sei, nicht wissen oder vielmehr nicht begreifen, was er ist und **ob er existiert**: ist nicht allein eine Lästerung gegen Gott selbst, sondern auch ein Frevel gegen den gesunden Menschenverstand . . . Nichts scheint Baco mehr zu mißfallen als die Verbindung der Philosophie mit der Theologie; er nennt diese Verbindung ‚**eine Mißheirat**', die mehr schade, als ein offener Krieg zwischen zwei Mächten. Wenn man seinen Worten glauben will, so ist die Theologie jeder neuen Entdeckung in den Wissenschaften entgegen. ‚Die Chemie ist **befleckt**,' sagt er, ‚durch die theologischen Affinitäten.' . . . Er beklagt den ‚**moralischen Winter**' und die erfrorenen Herzen seines

[1]) Encycl. des 19. Jahrh. Art. Baco.

Jahrhunderts, wo die Religion den Geist ertötet habe. Er beklagt ebenfalls, daß im Altertum die Studien der Philosophen sich größtenteils auf die Moral bezogen hätten, welche letztere seiner Meinung nach eine heidnische Theologie ist." —

Dies ist also der Philosoph, der von katholischen Schriftstellern Restaurator der Philosophie genannt wird. Es kommt mir nicht in den Sinn, die Vorteile und den Nutzen der empirischen Methode zu leugnen; aber wohl bestreite ich die Vorteile und den Nutzen jener bis zu dem Grade übertriebenen Methode, wie es Baco that.

Die gesamten Naturwissenschaften verlangen für ihren Fortschritt und ihre Entwickelung die empirische und Induktionsmethode, weil sie wesentlich Beobachtungswissenschaften sind. Allein dasselbe ist nicht der Fall hinsichtlich der Ontologie, und überhaupt der Metaphysik, und sogar der psychologischen und moralischen Wissenschaften; Wissenschaften, die, ohne gerade die Beobachtung und Erfahrung auszuschließen, ihre wissenschaftliche Entwickelung in der ontologischen Methode, in dem apriorischen Verfahren und in den Vernunftschlüssen suchen muß; mit einem Worte: diese Wissenschaften erfordern die Kombination des empirischen Elements mit dem rationellen und ontologischen Elemente, indem das größere oder geringere Vorwalten jedes dieser Elemente sich nach der Natur und den eigentümlichen Verhältnissen einer jeden der angegebenen Wissenschaften richtet.

Es ist deshalb gewiß, daß man, alles wohl erwogen, bekennen muß, daß die Wissenschaft Baco sehr wenig verdankt, sei es, daß man die Übertreibung und die falsche Anwendung seiner empirischen Methode und des philosophischen Empirismus, der sein notwendiges Resultat war, betrachtet; sei es, daß man auf seine antichristlichen Principien und die gefährlichen Tendenzen seiner Lehren, die sicher mehr geeignet sind, die Philosophie Rückschritte machen zu lassen, als ihren Fortschritt zu begünstigen, sein Augenmerk richtet.

Ich brauche nicht erst anzudeuten, daß der Baron von Verulam wie der größte Teil der philosophischen Reformatoren seines Jahrhunderts keine Gelegenheit vorübergehen läßt, ohne tüchtig auf die scholastische Philosophie zu schimpfen, „die nur dazu dient, um Zank und Streit zu unterhalten, aber unfähig ist, irgend ein nützliches Resultat für den Menschen hervorzubringen." — Ich meinerseits erlaube mir dagegen zu bemerken, daß die „idola specus, idola tribus, idola fori, idola theatri, comparationes substantiarum" und andere ähnliche Ausdrücke des Großkanzlers von

England nicht viel verständlicher, ja sogar nicht einmal so philosophisch sind, als die Spitzfindigkeiten und barbarischen Ausdrücke der scholastischen Philosophie, die man so sehr und so oft lächerlich gemacht hat.

Ich habe vorhin schon gesagt, das Renomée als Philosoph verdanke Baco den Lobsprüchen der sensualistischen und materialistischen Schule des achtzehnten Jahrhunderts; und jetzt muß ich noch beifügen, daß dieses historisch-litterarische Urteil sich in vollständiger Übereinstimmung mit der Meinung eines der größten Geschichtschreiber unserer Tage befindet. „Obwohl man ihn oft citierte," sagt der berühmte italienische Schriftsteller Cesare Cantu, „so wurde er doch wenig gelesen; und bis zum Jahre 1730 erschien in England nur eine einzige Auflage seiner Werke. Die von ihm hervorgebrachte Wirkung war deswegen schwach, während die italienische empirische Schule den Weg zu bemerkenswerten Entdeckungen öffnete. Baco wird von seinem Landsmanne Hume als unter Galilei stehend betrachtet. Bloß im achtzehnten Jahrhundert, als man gegen das Mittelalter einen Kampf auf Leben und Tod eröffnete, geschah es, daß Baco bis in den Himmel erhoben wurde als Einer, der sich vom Mittelalter loszumachen gewußt habe. Und in Anbetracht, daß man bei seinen Vorgängern nur Unwissenheit und Leichtgläubigkeit finden wollte, mußte man ihm das Verdienst zuschreiben, daß er mit einem Schlage die empirische Philosophie erfunden habe, die einzige, die er zulassen wollte, um sie definitiv auf die Sensation zu gründen. Man streute ihm alsdann Weihrauch um die Wette: Condillac proklamierte ihn sogar als den Schöpfer der wahren Metaphysik, obwohl er sich mit ihr nur so ganz nebenbei beschäftigt hatte. Als darauf die französischen Encyklopädisten ganz in seine Fußstapfen traten, erschien er als der Repräsentant des modernen Wissens, obwohl er weiter nichts gethan, als nur den Anstoß dazu gegeben." [1]) —

Anmerkung.

Damit man nicht glaube, mein über Baco gefälltes Urteil sei nur ein Erzeugnis einer übermäßigen Vorliebe für die scholastische Philosophie, will ich einige Stellen aus modernen Schriftstellern hersetzen, von denen man sicher nicht behaupten kann, daß jene Vorliebe auf ihr Urteil in diesem Punkte eingewirkt habe.

„Indem Baco mehr darauf bedacht war," sagt Cantu, „den menschlichen Geist zu leiten, als die Dinge zu erklären, bemerkte er nicht, daß ihm eine ganze Reihe von Thatsachen entging. Er konzentrierte sich im Sensualismus, der

[1]) Ces. Cantu, Univers. Gesch. 10. Bd. 15. Buch. 7. Kap.

sich in der Folgezeit entwickelte und die Philosophie verdarb. In der That; wenn die Induktion für die physischen Wissenschaften, die einzig auf die Erfahrung basiert sind, ihre großen Vorteile hat, so verliert sie ihre Wichtigkeit, da wo es sich um notwendige, absolute Wahrheiten handelt, die aller Erfahrung vorausgehen." —

Die Verfasser der „Encyklopädie des neunzehnten Jahrhunderts" drücken sich also aus: „Franz Baco hatte eine große Anzahl von großen und nützlichen Anschauungen; indessen je mehr man seine Werke liest, desto mehr erkennt man, daß ihm die Fähigkeit abgeht, die Formen, Situationen und Bewegungen sich richtig vorzustellen; vielmals trifft er nicht einmal den Gegenstand, den er erreichen wollte. Sein Verstand hatte mehr Schärfe als Ausdehnung, mehr Fruchtbarkeit als Kraft, wenn auch nicht hinsichtlich des Zieles, so doch wenigstens hinsichtlich der Mittel. Lasalle zufolge fehlten ihm zwei Dinge: Die Intelligenz und die Reflexion, oder wie er es selbst nennt: die Geometrie und die Zeit. Sein Ruhm steht hoch über seinem wirklichen Verdienste; denn seine Philosophie geht hinsichtlich des Gegenstandes und der Mittel vielmals fehl. Franz Baco irrt häufig nicht sowohl was das Ganze und den Kern der Sache betrifft, indem er die Ordnung und den Rang der Wissenschaften ganz umkehrte, ihnen willkürliche Namen gebend und ihnen willkürliche Objekte anweisend; er täuscht sich auch im Einzelnen und beschreibt eine ziemliche Portion von nichtssagenden Erfahrungen, eine Masse von kindischen Beobachtungen zuweilen mit lächerlichen Ausdrücken; überhaupt ist er den Kindern ähnlich, die viel schwätzen und wenig sagen. Man kann von Franz Baco sagen: Er schrieb viel, ohne etwas zu leisten."

„Dieses Urteil wird ohne Zweifel jenen verwegen erscheinen, welche Baco als die Sonne betrachten, die alles belebt; welche aus ihm einen Helden, eine Gottheit gemacht, die man nicht anrühren darf, ohne der Gottlosigkeit beschuldigt zu werden. Indessen wenn man Baco beurteilen will, muß man seine Werke lesen und sich nicht mit den Lobsprüchen begnügen, die Voltaire, d'Alembert &c. ihm gespendet haben. Man muß seine Schriften lesen, sie überdenken und zu verstehen suchen; ‚denn,' sagt Lasalle, ein Bewunderer Baco's und Übersetzer seiner Werke, ‚der Übersetzer muß, um ihn verständlich zu machen, vielmehr das wiedergeben, was er etwa hat sagen wollen, als was er wirklich mit seinen Worten ausdrückt; und ungeachtet aller dieser Vorsichtsmaßregeln kann es doch vorkommen, daß der Leser trotz vieler Anstrengung, ihn zu erklären und zu verstehen, ihn dennoch nicht mehr versteht, als Baco sich selbst verstanden hat.' Übrigens kann jedweder Leser, der ihn nicht verstanden hat, sich damit entschuldigen, daß er zu sich selbst sagt, es sei nicht nötig, solche Schriftsteller zu verstehen, die sich selbst nicht verstanden haben."

„Die Moral des Kanzlers Baco ist eine sehr laxe Moral, wie man sie auch nicht anders von einem Menschen erwarten darf, der die Undankbarkeit so weit trieb, daß er einen Wohlthäter (den Grafen Essex) auf das Blutgerüst brachte; der nachher der gemeinste Schmeichler Jakob's I. wurde; und der, um diesen Fürsten zu gefallen, der ein großer Bewunderer von Heinrich VII. war, die Lebensgeschichte dieses Königs schrieb und den Meuchelmörder Stanley's lobend besprach. Sollte man nicht seine Werke mit Entrüstung fortwerfen? Sollte man sie nicht der Jugend aus den Händen reißen, sobald sie an den Ratschlag kommt,

den Baco demjenigen erteilt, der sein Glück machen will? Folgendes ist ein Probestück hiervon, das wir aufs Geratewohl aus seinen Werken herausgenommen haben: ‚Wenn ihr in die Ungnade des Fürsten gefallen seid, so zieht euch nicht aus seiner Gegenwart zurück; es muß den Anschein haben, als seid ihr nicht unempfindlich gegen den Unwillen des Fürsten, sei es durch eine Art von Dummthun, oder durch eine übermäßige Hochfahrenheit. Man muß Anhänglichkeit haben, d. h. man muß äußerlich so thun, als sei man anhänglich.' . . .

‚Vermeidet sorgfältig alle Gelegenheiten, auch die geringste, den Fürsten an die Sache zu erinnern, die seinen Unwillen erregte, und folglich an die Wunde anzurühren. . . . Suchet mit Sorgfalt alle Gelegenheiten wahrzunehmen, wo euer Dienst dem Fürsten angenehm sein kann. . . . Schiebet eueren Fehltritt mit Geschick Anderen in die Schuhe.' Wie konnte nur ein solcher Mensch, der weder Religion, noch Rechtschaffenheit, noch Moral, noch besonders tiefe Kenntnisse in den Wissenschaften besaß, einen so großen Ruhm erlangen? und wie konnte er nur in unseren Tagen zu einer Art Lichtfackel für einen Teil unserer Gesellschaft werden?" —

Soweit das Urteil der „Encyklopädie" über Baco und seine Schriften.

Die folgende Stelle aus Baco kann unter vielen anderen, die wir anführen könnten, als Beweis des absoluten Empirismus dienen, den er in die Philosophie einführen wollte. Das rationelle Element bedeutet für diesen „Reformator der Wissenschaften" nichts; und der Syllogismus, eine der hauptsächlichsten Manifestationen der wissenschaftlichen Methode, darf nur hinsichtlich der Moral und Rechtswissenschaft als nützlich angesehen werden, ist aber für die Philosophie und die Naturwissenschaften absolut unnütz: **Atque de Syllogismo, qui Aristoteli oraculi loco est, paucis sententiam claudendam. Rem esse nimirum, in doctrinis quae in opinionibus hominum positae sunt, veluti moralibus et politicis, utilem et intellectui manum quandam auxiliarem. Rerum vero naturalium subtilitati et obscuritati imparem et incompetentem. . . . Sectare inductionem, tanquam ultimum et unicum rebus subsidium et perfugium; neque immerito in ea spes sitas esse, ut quae opera laboriosa et fida rerum suffragia colligere, et ad intellectum perferre possit.**

Diese Verwerfung des rationellen Elementes ist eine des Philosophen würdige Entdeckung, der mit einem Federstriche die Wahrheiten des **sensus communis** zu Boden warf, indem er auf die absoluteste Weise behauptete, die allgemeine Übereinstimmung der Menschen bilde durchaus keine rationelle Basis für die Wahrheit; sie errege im Gegenteil einen sehr starken Verdacht der Unwahrheit: **„Quod si fuisset ille verus consensus, et late patens, tantum abest, ut consensus pro vera et solida auctoritate haberi debeat, ut etiam violentam praesumptionem inducat in contrarium. Pessimum enim omnium est augurium, quod ex consensu capitur in rebus intellectualibus: exceptis divinis et politicis, in quibus suffragiorum jus est."** —

Eine andere große Entdeckung des gefeierten Erfinders der Induktionsmethode ist die Existenz der Wahrnehmung in allen oder doch wenigstens in der Mehrzahl der leblosen Wesen. **Videmus enim,** sagt er, **quasi omnibus corporibus naturalibus inesse vim manifestam percipiendi. . . . Nullum siquidem corpus ad aliud admotum illud immutat, aut ab illo immutatur, nisi opera-**

tionem p accedat perceptio reciproca. Percipit corpus meatus, quibus se insinuat; percipit impetum alterius corporis, cui cedit; percipit amotionem alterius corporis, a quo detinebatur, cum se recipit. . . . Ubique denique est perceptio. Aër vero calidum et frigidum, tam acute percipit, ut ejus perceptio sit longe subtilior, quam tactus humani. . . .

Es würde leicht sein, wenn nötig, das Verzeichnis der Irrtümer und gefährlichen Behauptungen dieses sogenannten „Wiederherstellers der Wissenschaften" noch zu vermehren Indessen die angegebenen genügen vollständig. Es genügt vor allem, die schmähliche Verachtung nicht zu vergessen, die er allen großen Geistern der Vorzeit, sowohl der heidnischen als der christlichen Zeit, angedeihen läßt, um über die Berühmtheit wahrhaft zu erstaunen, die er Dank der beständigen Lobeserhebungen seitens seiner wahren Schüler, nämlich der Materialisten und Atheisten des vorigen Jahrhunderts, erlangt hat. Wer noch nicht davon überzeugt sein sollte, daß das wahre Verdienst dieses Schriftstellers weit unter seiner Berühmtheit stehe, mag seine Werke lesen; dieses wird das beste Mittel sein, um einzusehen, daß die Idee, die man sich gewöhnlich von Baco als Philosoph gebildet hat, über die Maßen übertrieben ist.

Zweites Kapitel.

Übertreibung der empirischen Methode. Die Methode des heiligen Thomas in der Psychologie.

Wir haben schon gesagt, Cartesius habe die psychologisch-empirische Methode, und Baco die Anwendung und den Gebrauch der sensitiv-empirischen Methode übertrieben und hierdurch die Richtung der Philosophie gefälscht; und das Resultat solcher Übertreibung sei die Entwickelung des subjektiven Skepticismus und Pantheismus einerseits und des Sensualismus und Materialismus andererseits. Die Verschiedenheit der Natur und die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, die den verschiedenen Zweigen des menschlichen Wissens entsprechen, verlangen notwendig auch verschiedene Verfahrungsweisen und eine Mannigfaltigkeit hinsichtlich der Methode; denn die Methode muß immer mit der Natur der Wissenschaft und ihres Gegenstandes im Verhältnisse stehen. Dürfen wir vielleicht sagen, die Methode der Astronomie und der Chemie müsse auch die Methode für die Ontologie und Logik sein? Sicherlich nein! denn während die Astronomie und Chemie zu ihrer Existenz und für ihre Fortschritte notwendig eine empirische Methode bedarf, kann sich die Ontologie und die Logik nicht entfalten,

ja nicht einmal existieren, als nur unter dem Einflusse der ontologischen Methode, der reinen Vernunft und der Deduktion.

Wer über die wahre Natur der Wissenschaften nachdenkt, muß notwendig einsehen, daß nicht eine Methode ausschließlich für alle Wissenschaften aufgestellt werden kann. Wie alle Wissenschaften, auch die unter sich ganz verschiedenen, auf irgend eine Weise durch mehr oder minder innige und unmittelbare Beziehungen miteinander verknüpft sind, müssen sie auch in irgend einem Sinne hinsichtlich der Methode miteinander in Beziehung stehen. Die Ontologie, Kosmologie und Logik, wesentlich rationelle Wissenschaften mit ontologischer und deduktiver Methode, schließen deshalb nicht vollständig jede Induktion aus, indem sie zuweilen auch die sensitiv-empirische Methode zu Hilfe nehmen. Und die Astronomie, Chemie und die übrigen physischen Wissenschaften, die sich zunächst mittels der empirischen Methode entwickeln, schließen deswegen nicht die deduktive und rationelle Methode aus; im Gegenteil sie erfordern dieselbe vielmehr; denn die Erfahrung und Beobachtung werden für die Wissenschaft vollständig unfruchtbar und wertlos sein, wenn sie nicht der Vernunft dienen, damit diese sich mittels derselben zur Erkenntnis der allgemeinen Principien und Gesetze erhebe. Die Induktion und die Beobachtung der sinnfälligen Thatsachen würde in der wissenschaftlichen Ordnung häufig unfruchtbar sein, wenn sie nicht mit der Kausalitätsidee verbunden werden. Und es ist gewiß nicht die Astronomie und Chemie, der die Erkenntnis dieses Begriffes eigen ist, sondern es ist vielmehr die Ontologie. Es darf deshalb das Vorherrschen einer Methode in einer Wissenschaft niemals mit der ausschließlichen Anwendung derselben verwechselt werden.

Die Psychologie, Ideologie und Moral können als Wissenschaften nicht einmal existieren ohne die genaue Beobachtung der inneren Phänomene, und folglich nicht ohne die Anwendung der empirischen Methode. Indessen jene Existenz und ihre Entwickelung hangen auch zum großen Teile ab von der Anwendung der ontologischen Methode und von der apriorischen Verfahrungsweise, und erhalten von daher einen mächtigen Impuls, indem man von diesen Wissenschaften behaupten kann, daß der Gebrauch der ontologischen und deduktiven Methode, und ebenfalls der empirischen und induktiven Methode, eine notwendige Bedingung für ihre Entwickelung und Vervollkommnung ist. Darum beschränkt sich Thomas bei der Behandlung und Entwickelung der verschiedenen Teile der Wissenschaften nicht ausschließlich auf eine

Methode. Die Natur der Wissenschaft und ihre Beziehungen zur Methode gründlich kennend, weiß er in jeder derselben die Methode vorherrschen zu lassen, die ihrer Natur und ihrem Objekte entspricht, ohne deshalb die anderen vollständig auszuschließen; im Gegenteil, er wendet dieselben in einer und derselben Wissenschaft an, je nachdem es die einzelnen Gegenstände erfordern. So haben wir ihn seine herrliche Ontologie und seine lichtvolle Kosmologie unter dem vorherrschenden, aber nicht ausschließlichen Einflusse der ontologischen Methode und der apriorischen Deduktion entwickeln gesehen; und wir werden ihn jetzt seine erhabene Psychologie unter dem Einflusse dieser selben Methode in Verbindung mit der rationellen Induktion und mit der psychologisch-empirischen Methode entwickeln sehen.

Außer der rationellen und philosophischen Anwendung der verschiedenen Methoden, die man in den Schriften des Doctor Angelicus antrifft, eine Anwendung, die für sich allein hinreichen würde, um uns zu überzeugen, daß er die verschiedenen Methoden und ihre Beziehungen zur Wissenschaft gründlich gekannt, findet man in seinen Schriften auch ausdrückliche Stellen, die uns augenscheinlich zeigen, daß er über diesen Gegenstand gründlich nachgedacht und seine ganze wissenschaftliche Bedeutung wohl erkannt hat. Vernehmen wir einige Stellen bezüglich der Induktions- und der empirischen Methode:[1]) „Es giebt zwei Arten und Weisen, die Wissenschaft zu erlangen; die eine mittels der Demonstration, die andere mittels der Induktion. Diese beiden Methoden sind voneinander verschieden; denn die Demonstration geht aus von allgemeinen Dingen, und die Induktion von partikulären Dingen. Wenn die allgemeinen Begriffe, von denen die Demonstration ausgeht, ohne die Induktion erkannt werden könnten, würde folgen, daß der Mensch eine Wissenschaft von jenen Dingen haben könnte, die auf keine Weise der Erfahrung angehören. Allein es ist unmöglich, die allgemeinen Dinge ohne die Induktion kennen zu lernen. Dieses zeigt sich noch klarer in den sinnlichen Dingen; denn bei ihnen erlangen wir den allgemeinen Begriff durch die Erfahrung, die wir von den sinnfälligen Einzeldingen haben.“ —

Außer dem Fundamentalunterschiede zwischen der Deduktions- und Induktionsmethode zeigt uns diese Stelle, daß dem Gedanken des heiligen Lehrers zufolge die Induktionsmethode in allen Wissenschaften vorkommen müsse, wenn auch nur auf eine mittelbare Weise, insofern

---

[1]) Post. Lib. 1. Lect. 30.

unsere Vernunft zur Bildung der allgemeinen Ideen und Begriffe nur gelangen kann, wenn sie zuvor von den Einzeldingen und der sensitiven Wahrnehmung ausgeht.

Der heilige Thomas lehrte also nicht allein früher als Baco den Nutzen und die Notwendigkeit der Induktionsmethode bei den physischen Wissenschaften, die zu ihrem Objekte die sinnfälligen Phänomene haben, sondern er lehrte auch die Allgemeinheit ihrer Anwendung, nicht in dem absoluten, ausschließlichen und übertriebenen Sinne des englischen Philosophen, der aus dieser Methode das allgemeine und einzige Instrument aller Wissenschaften machen will, sondern in dem vernünftigen Sinne, der diese Allgemeinheit zulassen kann, insofern die Erkenntnis der sinnfälligen Dinge, die aus der Erfahrung und Induktion folgt und von ihnen begleitet ist, auf eine mehr oder weniger unmittelbare und direkte Weise der Bildung und Entwickelung aller Wissenschaften vorangeht und dazu mitwirkt.

Die folgende Stelle spricht sich gleichfalls über die Notwendigkeit der sensitiven Erfahrung und Beobachtung bei den physischen Wissenschaften aus:[1] „Es soll das Urteil über das wahre Ding, das die Vernunft bildet, mit dem konform sein, was die Sinne von dem fraglichen Objekte uns darbieten. Und von dieser Art sind alle Naturdinge, die auf die sinnliche Materie beschränkt sind. Deshalb muß in der Naturwissenschaft die Erkenntnis sich auf die Sinne beziehen, so daß wir über die physischen Dinge ein Urteil in Übereinstimmung mit dem bilden, was der Sinn uns von denselben wahrnehmen läßt. Wer das Zeugnis der Sinne bei den natürlichen oder physischen Dingen verachtet, fällt in Irrtum." —

Und nun sage man, ob es recht ist, wenigstens was den heiligen Thomas betrifft, wenn oberflächliche Schriftsteller eine so dreiste und absprechende Sprache führen, welche vorauszusetzen scheinen, daß die empirische und Induktionsmethode in der scholastischen Philosophie vollständig unbekannt gewesen sei, und die ihre Erfindung Galilei, Baco und anderen Schriftstellern des siebzehnten Jahrhunderts zuschreiben, die nichts weiter thaten, als sie in größerem Maßstabe anwenden, begünstigt durch die Zeitverhältnisse, die ihrer Natur nach eine größere Entwickelung der empirischen Methode erforderten? Wenn demnach bei Thomas diese Methode sich nicht in größeren Proportionen zeigt, so kam dieses nicht daher, weil er die Natur, die An-

[1]) Opusc. 70. Quaest. 5. art. 2.

wendungen und den Nutzen derselben nicht gekannt hätte, sondern daher, weil weder die wissenschaftlichen Tendenzen, noch die damaligen Zeitverhältnisse für die Entwickelung dieser Methode günstig waren, besonders aber und vor allem daher, weil die Wissenschaften, die seine Intelligenz beschäftigten und die er in seinen Schriften vorzugsweise behandelte, nicht zur Klasse jener gehören, die die sensitive empirische Methode hauptsächlich verlangen. Was aber die psychologisch-empirische Methode betrifft, so machte er davon passende Anwendung in jenen Wissenschaften, welche sie verlangen, nämlich in den psychologischen und Moralwissenschaften.

Die eben gemachten Bemerkungen können auch zur Würdigung des Urteils dienen, das Jourdain über die Methode des heiligen Thomas fällt. In folgender Stelle erhebt er eine etwas versteckte Anklage gegen die Methode des heiligen Lehrers:[1] „Die Methode des heiligen Thomas ist offenbar nicht jene, deren Regeln Baco aufstellte und die auf eine so glänzende Weise die moderne Philosophie inaugurierte; kurz, es ist nicht die empirische Methode. Dieses soll nicht heißen, daß er über die Natur des Menschen nicht ernstlich nachgedacht, daß er seine Leidenschaften, seine Tugenden und Laster nicht gründlich gekannt hätte, und in der Beschreibung, die er von diesen Gegenständen giebt, nicht das feinste und exakteste Beobachtungstalent offenbare. Indessen, so groß der in der Theologischen Summa enthaltene Reichtum an diesen Dingen auch sein mag, so ist es doch für jedermann eine ausgemachte Sache, daß das Studium der moralischen Thatsachen weder der gewöhnliche Weg des Doctor Angelicus, noch der Ausgangspunkt seiner Philosophie ist." —

Ich weiß nicht, was Jourdain hier unter „Studium der moralischen Thatsachen" versteht. Das aber weiß ich, und ich glaube, daß mir alle wahrhaft denkenden Menschen zustimmen werden, daß die Summa Theologica und vorzüglich der ganze zweite Teil derselben eine solche Fülle von psychologischen Thatsachen, eine solche Genauigkeit und Menge von Beobachtungen und ein solch tiefes Studium der moralischen Phänomene enthält, daß nur derjenige das Verdienst der philosophischen Anwendung der empirischen Methode dem heiligen Thomas bestreiten wird, der ihn beurteilt, entweder ohne seine Schriften gründlich studiert zu haben, oder allzusehr für die moderne Philosophie eingenommen ist.

---

[1]) Die Philos. des h. Thomas. Sect. 3. Kap. 1.

Was ich dem französischen Schriftsteller sehr gerne einräume, ist, daß diese empirische Methode nicht der gewöhnliche Weg des Doctor Angelicus ist; denn der Doctor Angelicus wußte, daß nicht in allen Wissenschaften, auch nicht bei allen Materien die eine und die nämliche Methode vorherrschen dürfe; daß diese vielmehr wechseln müsse je nach Verschiedenheit der Objekte; und daß auch in jenen Wissenschaften, welche das Übergewicht der empirischen Methode erfordern, diese nicht in einem ausschließlichen Sinne angewendet werden darf, sondern in Verbindung mit dem apriorischen Verfahren und der ontologischen Methode.

Ebensowenig finde ich eine Schwierigkeit, Jourdain in dem beizustimmen, was er über den Ausgangspunkt der Philosophie des heiligen Thomas sagt; jedoch statt eine Unvollkommenheit hierin zu finden, entdecke ich im Gegenteile hier eine ihrer großen Vorzüge und den Hauptursprung ihrer Wahrheit und Solidität. Nein! die Philosophie des heiligen Thomas ist nicht die Philosophie des Cartesius; sie ist nicht die Philosophie des systematischen absoluten Psychologismus; sie ist nicht jene subjektive Philosophie, die alle menschliche Wissenschaft aus dem „Ich" schöpfen will, und die Dank einer solchen absurden und gefährlichen Prätension entweder im Sensualismus Locke's und Condillac's, oder im Skepticismus Hume's, oder im realistischen und materialistischen Pantheismus Spinoza's, oder endlich im transcendentalen subjektiven Pantheismus Fichte's endigt. Die Philosophie des heiligen Thomas ist weder der übertriebene Ontologismus, noch der absolute Psychologismus; sie ist die Philosophie, welche, ohne das psychologische Verfahren geringzuschätzen oder zu verwerfen, die Basis und den Ausgangspunkt der Wissenschaft in dem ontologischen Elemente sucht; oder besser gesagt: sie ist die Philosophie, die, sich stützend vorerst auf Gott als den Hauptgrund des ontologischen Elements, sich alsdann mittels der Verbindung dieses Elements mit dem psychologischen Elemente weiter entwickelt. Übrigens sind die bereits angegebenen Stellen und besonders die Lektüre seiner Werke hinreichend, um die Unrichtigkeit der Behauptung Jourdains erkennen zu lassen, wenn er zu verstehen giebt, Thomas habe die Natur und den Gebrauch der empirischen Methode nicht gekannt, weil er ihre Erfindung und Anwendung Baco und der modernen Philosophie zuschreibt. Jedoch wenn man von der empirischen Methode spricht, wie solche Baco lehrte, so trage ich kein Bedenken zu gestehen, daß der heilige Thomas sie nicht gekannt habe; denn in der That lehrte Thomas die empirische

Methode niemals in dem absoluten, ausschließlichen und systematischen Sinne Baco's. Ich will dieses Kapitel nicht schließen, ohne die Aufmerksamkeit auf den großen Irrtum zu lenken, in den viele verfallen, die Baco als den Haupt- oder fast einzigen Erfinder der empirischen Methode betrachten. Eine solche Art und Weise der Beurteilung des philosophischen und litterarischen Einflusses des Großkanzlers von England, ohne Zweifel herrührend von den übertriebenen Lobsprüchen und müßigen Behauptungen der Encyklopädisten des achtzehnten Jahrhunderts, findet sich in offenbarem Widerspruche mit dem, was uns die Geschichte der Philosophie lehrt. Abgesehen vom heiligen Thomas: haben Albertus Magnus und der Franziskaner Roger Baco hinsichtlich der empirischen Methode nichts gethan? von welchen man sagen kann, daß sie ihr Leben mit Beobachtungen und Experimenten zubrachten, so daß sie sogar wegen ihrer wunderbaren Kenntnisse in den physischen Wissenschaften vom Volke der Zauberei beschuldigt wurden — trotzdem sie mit Hindernissen und Schwierigkeiten aller Art zu kämpfen hatten; ungeachtet sie jene Wissenschaften sozusagen erst schaffen mußten und hierbei der mächtigen Elemente und Hilfsmittel entbehrten, worüber die späteren Philosophen verfügten, und endlich durch die Tendenzen ihrer Zeit behindert wurden, statt durch die Zeitumstände und Zeitverhältnisse begünstigt zu werden, wie dieses bei Baco und seinen Zeitgenossen der Fall war.

Und wenn wir vom Mittelalter zu den folgenden Jahrhunderten übergehen, so ergiebt sich noch mit größerer Evidenz die Übertreibung, womit man über das Verdienst Baco's in diesem Punkte geurteilt hat. Copernicus, Tycho de Brahe, Otto von Guerike, Kepler, Galilei, Telesio und viele andere, hatten schon gelehrt oder lehrten zu der Zeit durch ihr Wort und ihr Beispiel, was Baco hinsichtlich der Induktion und der Erfahrung lehrte.

Der Ruhm Baco's kann mit dem des Cartesius verglichen werden, welcher, seine Vorgänger und Zeitgenossen in vielen Stücken abschreibend, schließlich als Reformator der Philosophie angesehen wurde. Es wird uns niemand bestreiten, daß die eben angeführten Namen Männern angehören, die auf jeden Fall Baco gleich sind, wenn sie ihn nicht an Verdienst übertreffen. Und wenn deren Ruhm nicht so ausposaunt ist, wie der des englischen Philosophen; so muß man vielleicht die Ursache dieser Erscheinung in dem Umstande suchen, daß sie sich vor Übertreibungen hüteten, und besonders darin, daß sie den schuldigen Respekt vor der Religion zu bewahren und die philosophische

Wissenschaft mit der christlichen Wissenschaft im Einklange zu erhalten wußten. Nur allein auf diese Weise kann man verstehen, wenn d'Alembert sagt, Baco sei mitten in der tiefsten Nacht geboren. Und verdankt die Entwickelung der empirischen Methode vielleicht Campanella nichts? Ohne Zweifel trug dieser gelehrte italienische Philosoph mit seinen großen und kühnen Conceptionen mächtiger als irgend ein anderer zu der hohen Bedeutung bei, welche die philosophischen Studien der folgenden Jahrhunderte erlangten. Nicht ohne Grund haben berühmte Geschichtschreiber und tüchtige Kritiker den Einfluß erkannt und darauf hingewiesen, den Campanella auf die neue Richtung und Entwickelung der philosophischen und physischen Wissenschaften seit dem sechzehnten Jahrhundert ausgeübt.

„Aber unter allen Philosophen," sagt der wahrheitsliebende Salvador Constanzo, „die zur Zeit der Renaissance blühten, nimmt Thomas Campanella, ein Dominikanermönch, gebürtig aus Stilo in Kalabrien, einen vorzüglichen Platz ein. Dieser berühmte Mann, mit einem kolossalen Genie, faßte die Idee, alle Wissenschaften zu reformieren, dadurch, daß er sie alle auf die Philosophie, die Fundamentalbasis aller wissenschaftlichen und litterarischen Zweige, stützen wollte. Wir wollen seine hauptsächlichsten Lehren mit wenigen Worten angeben: Die Wissenschaft im allgemeinen hat zum Objekte das ewige Sein und die Phänomene aller Dinge; und teilt sich in zwei Teile: in die göttliche Theologie und in die menschliche Mikrologie. Beide stützen sich auf die Spekulation und auf die Geschichte, und können theoretisch und praktisch behandelt werden. Die göttliche Theologie teilt sich in die natürliche oder angeborene und in die geoffenbarte; die menschliche Mikrologie scheidet sich in die rationelle und in die reale Philosophie; und diese letztere teilt sich in die Natur- und in die Moralphilosophie. Die erstere von den beiden letzteren umfaßt die Mechanik, Physik, Magie, Medizin, Astrologie, Kosmographie und Mathematik; die andere teilt sich in Ethik, Ökonomie und Politik. Die rationelle Philosophie umfaßt die allgemeine oder die Metaphysik, die Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Poetik und Historiographie."

„Campanella, verfolgt und während zwanzig Jahre in einem dunkeln Kerker begraben, konnte seinen großartigen Plan nicht zu Ende führen; indessen der Gesamtüberblick seiner Lehren, den wir soeben angedeutet, zeigt uns augenscheinlich, daß er der Vorläufer war nicht allein des Baco und des Cartesius, die vielen Ruhm geerntet haben, weil sie uns die Methode angegeben, die man bei den philosophischen

Studien anwenden muß, sondern auch der deutschen Gelehrten, die die Philosophie auf den hohen Standpunkt einer allgemeinen Wissenschaft erhoben haben, sie mit den socialen Bedürfnissen verbindend. Thomas Campanella kann also mit dem großen Lichtgestirne der Welt verglichen werden, das, ehe es erscheint, seine Lichtstrahlen über den Horizont ergießt und die Finsternis verscheucht, die das Firmament verdunkelten.“ [1]) —

Führen wir noch an, wie der Graf de Maistre über die Philosophie Baco's dachte: [2]) „Baco hat nichts unterlassen, um uns die Philosophie Plato's ganz zu verleiden, die eine menschliche Vorrede zum Evangelium ist. Er hat gelobt, erklärt und verbreitet die Philosophie des Demokrit, d. h. die Korpuskularphilosophie, eine verzweifelte Anstrengung des an der äußersten Grenze angekommenen Materialismus, der, sehend, daß die Materie ihm entwische und nichts erkläre, sich in unendlich kleine Punkte vertieft, die Materie sozusagen ohne die Materie suchend, und immer zufrieden, auch mitten in der Absurdität, mit allem, in welchem er keine Intelligenz findet. Diesem Systeme von Philosophie entsprechend, fordert er die Menschen auf, die Ursache der natürlichen Phänomene in der Konfiguration der Atome oder der das physische Kontinuum bildenden Moleküle zu suchen: die falscheste und krasseste Idee, welche je den menschlichen Verstand entehrt hat. Und dieses ist auch der Grund, weshalb das achtzehnte Jahrhundert, das nur an den Menschen geliebt und gelobt, was sie Schlechtes hatten, aus Baco seinen Gott gemacht hat, zugleich aber auch sich weigerte, ihm hinsichtlich dessen, was er Gutes und Vortreffliches hat, Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Es ist ein sehr großer Irrtum, wenn man glaubt, er habe auf den Fortschritt der Wissenschaften Einfluß geübt; denn alle wahren Gründer der Wissenschaften gingen ihm voran oder wußten nichts von ihm.“ —

Man glaube indessen nach dem Gesagten nicht, als wollten wir Baco das wirkliche Verdienst, das ihm als Philosoph und besonders als Schriftsteller zukommt, absprechen. In letzterer Hinsicht finden sich besonders in seinen „Versuchen“ sehr richtige, tiefe und religiöse Gedanken, allerdings auch neben anderen, die sich mit der christlichen Moral nicht vereinigen lassen. Sein Stil ist gewöhnlich erhaben und philosophisch. Ebenfalls läßt sich nicht leugnen, daß viele seiner Vor-

---

[1]) Allgem. Geschichte.

[2]) Abendstunden von St. Petersburg 5. Unterhaltung.

schriften über die Notwendigkeit und Anwendungen der empirischen Methode sehr richtig und für den Fortschritt der physischen Wissenschaften recht geeignet sind.

Jedoch muß man zugleich auch anerkennen, daß das Verdienst Baco's als Philosoph weit geringer ist, als gewöhnlich seitens jener geglaubt wird, die ihr Urteil über den englischen Philosophen allein nach den leidenschaftlich eingenommenen Lobsprüchen der Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts und derjenigen, die nur deren Lobsprüche wiederholt, sich gebildet haben. Um sich hiervon zu überzeugen, braucht man nur, außer dem in diesen beiden Kapiteln bereits Gesagten, sich zu vergegenwärtigen, daß 1) die Initiative der empirischen Methode, die Hauptbasis des Renomées Baco's, nicht diesem, sondern vielmehr Copernikus, Kepler, und vor allem den Philosophen der italienischen Schule, seinen Vorgängern oder Zeitgenossen, angehört; 2) daß sein Verdienst in diesem Punkte außerdem noch bedeutend verringert wird durch die Übertreibung und die systematische Exklusivität der empirischen Methode, die er auf alle Zweige des menschlichen Wissens ausdehnt, statt sie auf die physischen Wissenschaften zu beschränken; und auch dadurch, daß er die ontologische und rationelle Methode aus der Wissenschaft ganz verbannen wollte, und mit hoher Verachtung auf die ontologischen und psychologischen Spekulationen herabblickte, die den Hauptinhalt der eigentlichen philosophischen Wissenschaften bilden. Bei einem Manne, der sich mit Philosophie beschäftigt, sind folgende Worte Baco's kaum zu begreifen: Mens humana, si agit in materiam, naturam rerum ac opera Dei contemplando, pro modo naturae operatur atque ab eadem determinatur: si ipsa in se vertatur, tanquam aranea texens telam, tum demum interminata est et parit certe telas quasdam doctrinae, tenuitate fili operisque admirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes.[1])

Also, als Plato seinen „Timäus" schrieb und seine großartige Theorie über die Ideen entwickelte; als Aristoteles seine „Metaphysik" und seine Bücher über die „Seele" schrieb; als der heilige Augustin seine Bücher: de Trinitate, de Ordine, de Immortalitate animae, seine Soliloquien und seine Bücher contra Academicos veröffentlichte; als Anselmus sein Proslogium und Monologium herausgab; als der heilige Thomas seine Summa contra Gentiles,

[1]) De Augment. Scient. Lib. 1.

seine Quaestiones Disputatae und die Summa Theologica verfaßte; als Leibnitz seine „Theodicee“ schrieb, und Bossuet seine Abhandlung über die „Erkenntnis Gottes und seiner selbst“ durchdachte, und Fenelon sein „Dasein Gottes“ veröffentlichte: hatten sie den wahren Weg der Wissenschaft nicht und waren Schwachköpfe, die mit dem „Anfertigen von Spinngeweben und mit frivolen und müßigen Spekulationen“ ihre Zeit vergeudeten.

3) Die Lehre Baco's, im Ganzen genommen, wird es immer wahr bleiben, daß die wahre Philosophie und die christliche Wissenschaft ihm sehr wenig verdanken wegen der gefährlichen Tendenzen, die er der Philosophie mitteilte, und die zu ihrem Resultate den absoluten, exklusiven Empirismus nebst den sensualistischen und materialistischen Lehren des vorigen Jahrhunderts hatten. Cousin, der in der Liebe zur christlichen Philosophie gewiß nicht zu weit geht und es an Lobsprüchen auf Baco nicht fehlen läßt, schreibt folgende Worte:[1]) „Hobbes, Gassendi, Locke stehen in unmittelbarer Beziehung zur Schule Baco's. Man kann sagen, daß diese drei Männer den Geist Baco's auf alle Teile der Philosophie übertrugen und unter sich die verschiedenen Gesichtspunkte seiner gemeinsamen Schule verteilten. Hobbes ist der Moralist und Politiker dieser Schule, Gassendi der Gelehrte, Locke der Metaphysiker.“ —

„Die Physik Hobbe's,“ sagt er weiter, „ist jene Physik, von der Baco mit so viel Lob spricht. . . . Seine Metaphysik ist ein Corollar derselben; alle Phänomene, die im Selbstbewußtsein vorkommen, haben die Organisation zu ihrem Ursprunge, von welcher die Seele selbst ein Resultat ist. Alle Ideen kommen von den Sinnen. . . . Die Idee des Guten und des Bösen hat nicht mehr Fundament, als die angenehme oder unangenehme Sensation.“[2]) —

[1]) Hist. de la Philos. Leçon 11. S. 378.
[2]) Ibid. S. 379 u. flg.

Drittes Kapitel.

Die Geistigkeit und Einfachheit der vernünftigen Seele.

Es giebt wenige Materien, vielleicht keine einzige, in den zahlreichen verschiedenen Schriften des heiligen Thomas, die mit solcher Gründlichkeit und Ausführlichkeit behandelt und entwickelt sind, als die Fragen über die Natur und die Kräfte der menschlichen Seele. Darum wird unsere Hauptaufgabe bei Auseinandersetzung der erhabenen Psychologie des heiligen Lehrers bei einem so umfangreichen Material die sein, die richtige und zweckmäßige Auswahl der Lehren zu treffen, um eine hinlängliche Idee von denselben, wie auch von seiner herrlichen und lichtvollen ideologischen Theorie zu geben. Unser Werk würde übermäßig groß werden, wenn wir seine ganze Lehre über diese Punkte Wort für Wort wiedergeben wollten. Wir enthalten uns auch von jeder Erklärung und von allen Betrachtungen über die Beziehung und Vergleichung seiner Psychologie und Ideologie mit den Systemen und Meinungen anderer Philosophen, sowohl alter wie moderner.

Fast alle Beweise über diesen Gegenstand, welche die moderne Philosophie als neue Entdeckungen und als Erfindungen und Resultate ihres Fortschrittes ausgegeben hat, sind in den Schriften des heiligen Thomas enthalten und kommen teils mit den nämlichen Ausdrücken, teils mit gleichbedeutenden darin vor. Wer mit Aufmerksamkeit und beobachtendem Blicke den Gang und die Entwickelung seiner Psychologie verfolgt, wird sich von selbst von der Wahrheit unserer Behauptung überzeugen können.

In der Absicht, am passenden Orte auf eine solide und unwiderlegbare Weise die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu begründen und darzuthun, — das wichtigste Resultat in praktischer Hinsicht und der Hauptgegenstand der psychologischen und ideologischen Spekulation, weil die wissenschaftliche Begründung jener Unsterblichkeit in gewisser Weise eine Grundwahrheit für die moralische, religiöse Ordnung ist — stellt Thomas zuvor mit jener ihm eigentümlichen Gediegenheit alle jene psychologischen Wahrheiten fest, die als die natürlichen und notwendigen Prämissen für die folgerichtige Deduktion der Unsterblichkeit der Seele angesehen werden müssen. Darum sehen wir ihn alle möglichen Beweise und Argumente für die Einfachheit und Geistigkeit unserer Seele beibringen, indem er nicht allein die

Natur des Körpers von ihr ausschließt, sondern auch jede Zusammensetzung aus Materie und Form; um alsdann nicht allein ihre **Geistigkeit und Unsterblichkeit**, sondern auch die Verhältnisse ihres Ursprunges und Daseins darzuthun.

Zeigen wir zuerst, wie er beweist, **daß die Seele kein Körper oder keine Materie ist:**[1] „Wenn wir die Natur der Seele erforschen wollen, müssen wir zuvor vorausschicken, daß jenes Ding **Seele** genannt wird, welches das erste Princip des Lebens in jenen Dingen ist, die Leben haben; darum nennen wir die lebendigen Dinge beseelt, und solche, die des Lebens entbehren, unbeseelt. Dieses zeigt sich besonders mittels zweier Thätigkeiten, nämlich der **Erkenntnis** und der **Bewegung**."

„Die alten Philosophen, die sich über die Imagination nicht zu erheben wußten, nahmen irgend einen Körper als Princip dieser beiden Thätigkeiten an, jene Philosophen nämlich, die da sagten, nur allein die Körper seien etwas Reales, und was nicht Körper sei, sei nichts. In Übereinstimmung hiermit sagten sie, die Seele sei irgend ein Körper."

---

[1]) Sum. Theol. P. 1. Quaest. 75. art. 1: Respondeo dicendum quod ad inquirendum de natura animae oportet praesupponere, quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt; animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse; et secundum hoc animam aliquod corpus esse dicebant.

Hujus autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim, quod non quodcunque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed primum principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali, tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim, quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus; alioquin omne corpus esset vivens aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens vel etiam principium vitae per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus; anima igitur, quae est principium vitae, non est corpus, sed corporis actus. —

„Die Falschheit dieser Behauptung läßt sich auf vielfache Weise ganz leicht beweisen; wir wollen indessen bloß Eine wählen, wodurch es sich ganz augenscheinlich herausstellen wird, daß unsere Seele kein Körper ist. Es ist klar, daß nicht jedes Princip einer vitalen Thätigkeit Seele genannt werden darf; denn sonst müßte das Auge Seele sein, da es in gewissem Sinne Princip des Sehens ist; das nämliche müßte von allen übrigen Werkzeugen der Seele gesagt werden. Darum darf allein jenes Princip Seele genannt werden, welches erstes Princip des Lebens in einem Dinge ist. Obgleich es gewiß ist, daß ein Körper in irgend einem Sinne Princip des Lebens sein kann, wie es z. B. das Herz beim Tiere ist; so kann aber doch kein Körper erstes Princip des Lebens sein. Es ist offenbar, daß das Lebendigsein oder das Lebensprincip nicht dem Körper als solchem zukommt; denn sonst würde jeder Körper lebendig und sogar Lebensprincip sein; es kommt also das Lebendigsein oder Lebensprincip einem Körper nur zu, insofern er ein so und nicht anders beschaffener Körper, ein Körper gerade dieser bestimmten Art ist. Was nun aber actu so beschaffen ist, das kommt ihm durch irgend ein Princip zu, das sein Akt genannt wird; es ist also die Seele, die das erste Princip des Lebens ist, kein Körper, sondern vielmehr Akt des Körpers.“ —

Um diese Stelle, und besonders die letzten Sätze derselben richtig zu verstehen, beachte man, daß in der Terminologie des heiligen Thomas actus, Akt, soviel als Vollkommenheit bedeutet, weil jede Aktualität als solche irgend eine Vollkommenheit enthält. Da nun einmal die Vitalität dem Körper eben als Körper nicht eigen ist; so folgt, daß, wenn wir in irgend einem Körper die Vitalität antreffen, diese Vitalität ihm durch irgend ein Princip oder eine Aktualität, die von dem eigentlichen Wesen des Körpers verschieden ist, zukommt: eine Vitalität, die sich zum Körper, genau und speciell als Körper betrachtet, verhält, wie eine von ihm verschiedene, und über seine eigentümliche Natur hinausragende Aktualität und Vollkommenheit.

Nachdem er die Unkörperlichkeit der Seele durch den Begriff der Seele mit Bezugnahme auf die allgemeine Idee des Körpers bewiesen, stützt sich der heilige Thomas auf das Erkenntnisvermögen, dessen Vorhandensein in unserer Seele uns das Selbstbewußtsein bezeugt, und betritt hiermit ein anderes Feld von Betrachtungen, die sich hauptsächlich auf die Natur der intellektuellen Phänomene gründen, die vom Selbstbewußtsein bezeugt werden.

„Wir wissen," sagt er,[1] „daß ein Körper einen anderen Körper nur mittels des Quantitätsverhältnisses enthält; denn wenn ein Körper in seinem Umfange einen anderen Körper nach dessen ganzer Ausdehnung in sich enthält, so gehört auch ein größerer oder geringerer Teil des Enthaltenen einem größeren oder geringeren Teile des Umfanges oder der Oberfläche des Enthaltenden an. Da nun aber der Intellekt die Dinge nicht nach dem Quantitätsverhältnisse enthält und begreift oder erfaßt, weil er mit seinem ganzen Sein und seiner ganzen Natur das Ganze und den Teil irgend eines Dinges erkennt und in sich aufnimmt, ohne daß man sagen kann, ein größerer oder geringerer Teil unseres Intellektes entspreche diesem oder jenem Gegenstande oder einem Teile desselben, wenn er erkennt; so ist mithin keine erkennende Substanz ein Körper." —

---

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 2. cap. 49: Nullum enim corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis; unde, et si se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, majorem quidem majore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, quum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, majora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus. —

Nihil agit nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium agendi in unoquoque; si igitur intellectus sit corpus, actio ejus ordinem corporum non excederet, non igitur intelliget nisi corpora. Hoc autem patet esse falsum; intelligimus enim multa quae non sunt corpora. Intellectus igitur non corpus. —

Adhuc; si substantia intelligens est corpus, aut est finitum, aut infinitum; corpus autem esse infinitum actu, est impossibile, ut in Physicis lib. 3. cap. 5. probatur. Est igitur finitum corpus, si corpus esse ponitur; hoc autem est impossibile; in nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, ut supra probatum est. Potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo; in infinitum enim intelligit species numerorum augendo, et similiter species figurarum et proportionum; cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum; continet enim individua, quae sunt potentia infinita; intellectus igitur non est corpus. — Amplius; impossibile est duo corpora se invicem continere, cum continens excedat contentum; duo autem intellectus se invicem continent et comprehendunt, dum unus alium intelligit. Intellectus igitur non est corpus —

Adhuc; actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, ut in Physicis probatum est; actio autem substantiae intelligentis ad actionem terminatur, intellectus enim sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere, et sic in infinitum; substantia igitur intellectus non est corpus. —

Es braucht nicht bemerkt zu werden, daß dieser Vernunftschluß einer der Hauptbeweise ist, der gegenwärtig von der Einfachheit der Seele angeführt zu werden pflegt, ein Beweis, der sich auf die Thatsache des inneren Bewußtseins stützt, das uns sagt, daß alle Thätigkeiten des Erkenntnisvermögens und die vielfachen intellektuellen Vorstellungen von gänzlich verschiedenen Gegenständen sich im „Ich" in einem unteilbaren Punkte vereinigen, der notwendig jede Zusammensetzung aus materiellen Teilen ausschließt. Die Identität des menschlichen Ichs bei der Vielerleiheit und Aufeinanderfolge von intellektuellen Phänomenen oder Aktionen, und die Einfachheit der denkenden Substanz sind gleichfalls in diesem Beweise eingeschlossen.

Fahren wir fort mit seinen Beweisen: „Jedes Ding wirkt nur auf eine, der Vollkommenheit seiner eigentümlichen Art oder Natur entsprechende Weise . . . wenn also der Intellekt ein Körper ist, so wird seine Thätigkeit das körperliche Gebiet nicht überschreiten können; er kann also nur Körper erkennen. Dies ist offenbar falsch; denn wir wissen, daß wir viele Dinge erkennen, die nicht Körper sind. Also ist die erkennende Substanz kein Körper." —

„Ferner: wenn die intelligente Substanz ein Körper ist, so ist dieser entweder endlich oder unendlich. Nun aber ist ein aktuell unendlicher Körper ein Widerspruch; folglich muß der Körper als solcher endlich sein. Aber auch dann waltet ein Widerspruch ob; denn in keinem endlichen Körper kann eine unendliche Kraft sein, wie früher bewiesen ist. Und doch ist die Kraft des Intellektes in gewissem Sinne hinsichtlich des Erkennens unendlich; denn den Zahlen immer neue hinzufügend, erfaßt er davon eine unendliche Menge von Species; ebenso verhält es sich auch mit den Species der mathematischen Figuren und Proportionen. Er erkennt ebenfalls auch das Allgemeine, das virtuell unendlich ist, insofern dieses die Einzeldinge umfaßt, die der Potenz nach unendlich sind. Deshalb ist der Intellekt kein Körper." —

„Ferner; es ist unmöglich, daß zwei Körper ihrer ganzen Ausdehnung nach sich gegenseitig enthalten, weil der enthaltende Körper den enthaltenen an Größe notwendig überragt. Nun aber enthalten und umfassen sich gegenseitig zwei Intellekte, wenn der eine den anderen erkennt. Die intellektuelle Substanz ist also kein Körper." —

„Ferner; der Akt eines Körpers kann nicht zum Terminus oder Zielpunkte eine andere Aktion desselben haben. . . . Indessen die Aktion der intelligenten Substanz kann ihre eigene Aktion zum Ter-

minus haben; denn wir wissen aus Erfahrung, daß der Intellekt sowohl das reale Objekt erkennt, das der Terminus seines Aktes ist, als auch daß er seine eigene Erkenntnisthätigkeit erkennt, und in dieser reflexen Ordnung ins Unendliche fortschreiten kann. Folglich ist die intelligente Substanz kein Körper." —

Wer in einem absoluten Sinne die Erfindung der empirischen Methode Baco zuschreibt, und wer mit unerschütterlicher Sicherheit behauptet, Cartesius sei der Vater der wahren Psychologie, weil er diese Wissenschaft mittels der psychologischen Methode gelehrt und entwickelt habe, ihre Wahrheiten und das Beweisverfahren derselben auf die Beobachtung der intellektuellen Phänomene stützend, kann hier lernen und sehen, wie der heilige Thomas, nachdem er die ontologische Methode und das aprioristische Beweisverfahren mittels Ratiocinien, die auf die allgemeinen Ideen des Körpers, der Seele, des Raumes, der Ausdehnung, des Endlichen und Unendlichen basiert sind, angewandt hat, ebenso gut auch die psychologische Methode anzuwenden und die Immaterialität der Seele aus der Beobachtung der inneren Phänomene und der eigentümlichen Natur der intellektuellen Thätigkeiten abzuleiten weiß.

Was sollen wir nun von der Kritik und Redlichkeit der Philosophen des vorigen Jahrhunderts sagen, wenn einer von ihnen behauptet, Cartesius „sei der erste, der gelehrt habe, daß jenes, was in uns denkt, von der Materie verschieden sein müsse; woraus er gefolgert, daß unsere Seele, oder das in uns denkende Ding, ein Geist sei!" —

Anmerkung.

Der Beweis der Einfachheit der Seele, geschöpft aus der Einfachheit des Gedankens oder der intellektuellen Thätigkeit, ist auch von **Albertus Magnus** mit großer Schärfe und Klarheit geführt worden. Man beachte jedoch beim Lesen der Stelle, in welcher er den Beweis entwickelt, daß er, wenn er Plato die entgegengesetzte Ansicht zuschreibt, dieses nicht in absolutem Sinne thut, oder als wenn er überzeugt wäre, daß Plato wirklich die Zusammensetzung und Materialität der menschlichen Seele annähme, wie aus seinen Worten gefolgert werden könnte; sondern daß er, absehend von dieser Frage, direkt die Meinung des Demokrit bekämpft, und nur indirekt die Ungenauigkeit der Ausdrucksweise Plato's rügt, der den Intellekt mit einem Zirkel oder Kreise vergleicht.

„Wenn man annimmt, der Intellekt sei eine ausgedehnte Größe, dann fragen wir, wie er die mathematische Ausdehnung oder jede andere ausgedehnte Größe erkennen oder auffassen könne; denn entweder faßt er die ganze Ausdehnung auf einmal auf, oder nach und nach und stückweise; und wenn er sie stückweise auffaßt, dann sind diese Stücke entweder unteilbar, welche in diesem Falle nichts anderes als mathematische Punkte wären (wenn man die Punkte Stücke oder

Teile nennen kann; hiervon sehen wir aber für jetzt ab, obwohl die Gegner voraussetzen, daß die Punkte Stücke oder Teile sind, woraus die Ausdehnung besteht), oder er faßt sie als teilbare Stücke oder Teile auf, welches dann die wahren Teile der Ausdehnung sind. Auf welche von den zwei Arten dieses immer geschehen mag, wir müssen stets sagen, daß die Ausdehnung oder Größe, welche wir Intellekt nennen, und die Ausdehnung oder Größe, die wir als erkannt oder aufgefaßt voraussetzen, sich in ihren Endpunkten berühren. Und wenn diese Berührung des Intellektes durch Punkte sich realisiert, so wird der Intellekt, da die mathematischen Punkte in jedweder Ausdehnung unendlich sind, und da es andererseits nicht möglich ist, eine unendliche Zahl zu durchlaufen, niemals eine Ausdehnung, so klein sie sein mag, erkennen können. Wenn man dagegen annimmt, daß die Berührung nach teilbaren Stücken oder solchen Teilen geschieht, die irgend eine Ausdehnung haben, welche Ausdehnung in kleinere Teile bis ins Unendliche teilbar ist, oder wenigstens so, daß man keine Grenze und kein Ende angeben kann; so wird der nämliche Übelstand sich ergeben, nämlich, daß der Intellekt in seiner Perception nicht alle Teile einer Ausdehnung durchlaufen kann, und folglich die ganze Ausdehnung nicht augenblicklich wird erkennen können." —

Viertes Kapitel.

Fortsetzung: Absolute Immaterialität der menschlichen Seele.

Immer von der psychologischen Beobachtung der Erkenntnisthätigkeit ausgehend, wie sie sich im Innersten unseres Selbstbewußtseins offenbart, behauptet Thomas, die Beobachtungsphänomene mit den ontologischen Ideen kombinierend, daß zwischen dem Intellekt und den Eigenschaften des Körpers ein absoluter Unterschied bestehe. „Ich frage nun," sagt er, „auf welche Weise unsere Vernunft erkennt? Wenn man sagt, die Vernunft sei ein ausgedehntes Ding und folglich erkenne sie mittels des Kontaktes; dann hat sie beim Erkennen entweder in ihrer Ganzheit eine Berührung mit der erkannten Sache, oder diese Berührung verwirklicht sich gemäß eines ihrer Teile. Wenn man das erstere annimmt, dann ist es überflüssig, eine Vielheit von Teilen anzunehmen, die in diesem Falle schon nicht mehr nötig sind; und es wäre folglich unnütz, der Vernunft eine Ausdehnung beizulegen. Wenn dagegen diese Berührung mittels der einzelnen Teile der Vernunft geschieht; dann geschieht dieses entweder mittels vieler Teile derselben zugleich, oder mittels eines einzigen. Wenn man dies letztere annimmt, so ergiebt sich ein ähnlicher Übelstand, wie der bereits ange-

gebene; denn dann würden die übrigen Teile unnütz sein, und folglich würde es nicht angehen, die Vernunft sich aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt zu denken, um die verschiedenen Objekte erkennen zu können. Wenn die Erkenntnis mittels der successiven Berührung der verschiedenen Teile geschieht; dann versteht man unter diesen Teilen entweder mathematische Punkte oder wahre quantitative Teile; wenn das erstere der Fall ist, dann kann, da die mathematischen Punkte in jedweder ausgedehnten Größe unendlich sind, die Erkenntnis nur mittels einer unendlichen Reihe von Berührungen geschehen, woraus folgt, daß die Vernunft gar nichts wird auffassen oder erkennen können, weil sie unmöglich eine unendliche Reihe durchlaufen kann. . . . Wenn man dagegen annimmt, daß besagter Kontakt mittels quantitativer Teile geschieht, dann würde folgen, da es gewiß ist, daß ein ausgedehnter Teil sich in andere ebenfalls ausgedehnte Stücke zerlegen läßt, daß die Vernunft, wenn sie irgend einem Objekte sich zuwendet, das nämliche Ding vielmals erkennen würde. Da andererseits jedwede Quantität eben als solche ins Unendliche teilbar ist, müßte auch die Erkenntnisthätigkeit hinsichtlich jedweden Objektes ins Unendliche fortschreiten, was auf jeden Fall absurd ist. Also muß man sagen, daß die Berührungsweise der Vernunft mit der erkannten Sache absolut unteilbar ist, und daß man in keiner Hinsicht, weder in Rücksicht auf viele Objekte, noch in Rücksicht auf ein einzelnes, der Vernunft irgend eine Ausdehnung beilegen darf." —

Ich glaube, es ist nicht nötig, speciell zu bemerken, daß dieser Beweis des heiligen Thomas im Grunde, ja sogar im Ausdrucke, identisch ist mit dem, wie ihn die modernen Metaphysiker der katholischen Schule bei Behandlung dieser Frage anzuführen pflegen, um von der Vernunft und der menschlichen Seele die Ausdehnung und Teilbarkeit der Materie auszuschließen.[1])

Nach den philosophischen Principien des heiligen Thomas verlangt die absolute Immaterialität oder die reine Geistigkeit der menschlichen Seele nicht allein, daß man ihr nicht die Natur der aktuierten und existierenden Materie beilege, sondern auch, daß die fragliche Substanz nicht von den materiellen Dingen als ihrer bewirkenden Ursache und ihrem Ursprunge abhange, so daß sie von der Materie weder hinsichtlich ihrer Existenz, noch in betreff ihrer Produktionsweise abhangt. Der Grund hiervon ist, daß es nach der Philosophie des heiligen Thomas Dinge giebt, die weder

[1]) Man vergleiche z. B. Balmes, Fund. der Philos. Buch 9. Kap. 11.

Körper, noch in eigentlichem Sinne Materie sind, aber doch nicht deshalb geistige und immaterielle Substanzen, Wesen oder Formen genannt werden können; so z. B. die Seele der Tiere; ferner die accidentellen Formen, die die Körper modificieren, wie die Bewegung, welche gewiß nicht Körper oder Materie sind; und doch können sie auch nicht geistige Dinge oder Formen genannt werden, sind vielmehr materielle und körperliche Dinge, weil sie Modifikationen der Materie oder der Körper sind, welche in diese aufgenommen werden und ohne dieselben nicht existieren können, indem sie von denselben hinsichtlich ihrer Produktion und der Konservierung ihres Seins abhangen. Also, damit eine substantielle Form absolut immateriell und geistig genannt werden könne, genügt es nicht, daß sie nicht Körper ist; denn sonst würden alle Formen und Modifikationen der Materie es sein; sondern es ist auch zugleich erforderlich, daß sie nicht von der Materie hinsichtlich ihrer Produktion abhängt, und daß sie das Sein der Existenz aus sich oder durch sich selbst hat und nicht bloß aus ihrer Verbindung mit der Materie es empfangen und besitzen kann, derart daß ihre Trennung von der Materie die Zerstörung der Natur und Existenz der zusammengesetzten Substanz mit sich bringt.

Diese Bemerkung, die man zum Verständnis der folgenden Kapitel und der vollständigen Theorie des heiligen Thomas über die Seele wohl beachten muß, zeigt uns auch, warum Thomas, nachdem er gezeigt hat, daß die Seele weder Körper, noch Materie, im buchstäblichen Sinne dieser Worte, ist, auch von ihr jede Zusammensetzung mit irgend einer Materie ausschließt und hieraus ihre vollkommene Einfachheit in materieller Hinsicht folgert, jedoch nicht die absolute Einfachheit in jeder Hinsicht, welche letztere nach seiner tiefsinnigen Lehre, die wir bereits in der Ontologie angeführt haben, ein ausschließliches Attribut Gottes ist.

Vernehmen wir nun, wie er sich ausdrückt, wo er untersucht, ob die menschliche Seele wenigstens in irgend einem Sinne als aus Materie und Form zusammengesetzt betrachtet werden könne: [1])

---

[1]) Quaest. Disp. De Spir. Creat. Quaest. 2. Art. 6.: Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui opinantur. Quidam dicunt, quod anima et omnino omnis substantia praeter Deum, est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus auctor invenitur Avicebron, auctor libri Fontis vitae. Hujus autem ratio est, quae etiam in objiciendo est tacta, quod oportet in quocumque inveniuntur proprietates materiae, invenire materiam. Unde cum in anima inveniantur proprietates materiae, quae sunt: recipere, subjici, esse in potentia, et alia

„Hierüber hat es verschiedene Meinungen gegeben. Einige sagten, die Seele und im allgemeinen jede Substanz, mit Ausnahme

---

hujusmodi, arbitratur esse necessarium, quod in anima sit materia. — Sed haec ratio frivola est et positio impossibilis; debilitas autem hujus rationis apparet ex hoc, quod recipere, subjici et alia hujusmodi, non secundum eandem rationem conveniunt animae et materiae primae. Nam materia prima recipit aliquid cum transmutatione et motu. Et quia omnis transmutatio et motus reducitur ad motum localem, sicut ad primum et communiorem, relinquitur quod materia in illis tantum invenitur, in quibus est potentia ad ubi; hujusmodi autem sunt solum corporalia, quae loco circumscribuntur; unde materia non invenitur nisi in rebus corporalibus, secundum quod philosophi de materia sunt locuti; nisi aliquis materiam sumere velit aequivoce. Anima autem non recipit cum motu et transmutatione, immo per separationem a motu et a rebus mobilibus.

Quod autem positio sit impossibilis, multipliciter manifestum esse potest. Primo quidem, quia forma materiae adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia et forma composita, ex ipsa unione formae ad materiam animae constituetur quaedam species in rerum natura; quod autem habet per se speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo, sicut elementa uniuntur ad componendam speciem mixti. Non enim anima uniretur corpori ad constituendam speciem humanam, sed tota species humana consisteret in anima, quod patet esse falsum, quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animae adveniret . . . Apparet etiam hoc esse impossibile alia ratione. Si enim anima est composita ex materia et forma, et iterum corpus, utrumque eorum habebit per se suam unitatem. Et ita necessarium erit ponere aliquid tertium, quo uniatur anima corpori. Et hoc quidem sequentes praedictam positionem concedunt. Dicunt enim animam uniri corpori mediante luce; vegetabile quidem mediante luce coeli siderei, sensibile vero mediante luce crystallini; rationale vero mediante luce coeli empyrei: quae omnino fabulosa sunt; oportet enim immediate animam uniri corpori, sicut actum potentiae, sicut patet in 8. Metaph. Unde manifestum fit, quod anima non potest esse composita ex materia et forma.

Non tamen excluditur, quin in anima sit actus et potentia. Nam potentia et actus non solum in rebus mobilibus, sed etiam in immutabilibus inveniuntur, et sunt communiora, sicut dicit Philosophus in 8. Metaph. cum materia non sit in rebus immobilibus. Quomodo autem in anima actus et potentia inveniantur, sic considerandum ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet, materiam et formam, et ipsum esse, cujus quidem principium est forma. Nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Non tamen forma est suum esse, cum sit ejus principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen in quantum est forma, non indiget

Gottes, sei aus Materie und Form zusammengesetzt. Der erste, der diese Meinung hegte, scheint Avicebron gewesen zu sein . . . der zu dieser Behauptung gekommen ist, dadurch, daß er lehrte, jenes müsse Materie genannt werden, in welchem sich die Eigentümlichkeiten der Materie befänden, welche sind: empfangen oder aufnehmen, Substrat sein, sich in der Potenz befinden und dergleichen, hieraus folgernd, daß die Seele Materie enthalte." —

„Allein dieser Grund ist nichtig und eine solche Meinung läßt sich unmöglich aufrecht halten, sie ist absurd. Um sich hiervon zu überzeugen, beachte man, daß empfangen oder aufnehmen, Substrat sein und dergleichen, nicht auf dieselbe Weise oder nach demselben Gesichtspunkte der Seele und der ersten Materie zukommen. Denn die Materie erhält irgend etwas mittels Veränderung und Bewegung; und da alle Veränderung und Bewegung bei der Materie sich schließlich auf die lokale Bewegnng reduciert . . . so folgt, daß die Materie bloß in jenen Dingen vorhanden ist, die hinsichtlich der örtlichen Bewegung sich in der Potenz befinden. Dieses sind einzig die körperlichen Substanzen, die allein der örtlichen Begrenzung oder Bestimmtheit fähig sind. Mithin findet sich die Materie bloß in den körperlichen Dingen, wenn man von der Materie im gewöhnlichen Sinne, den ihr die Philosophen gegeben, spricht, und man nicht etwa diese Worte im äquivoken Sinne verstehen will. Die Seele aber erhält nichts mittels der körperlichen Veränderung oder lokalen Bewegung, im Gegenteil muß man sagen, sie erlangt eine um so größere Vollkommenheit, je mehr sie sich von der Bewegung und den veränderlichen Dingen entfernt."

---

materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse, sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit: nihil ergo prohibet, esse aliquam formam a materia separatam, quae habeat esse, et esse sit in hujusmodi forma. Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse, sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur, et potentia et actus, in quantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse. Si autem aliqua res sit, quae sit suum esse, quod proprium Dei est, ibi non est potentia et actus, sed actus purus. Et hinc est quod Boetius dicit in lib. de Hebdomadibus, quod in aliis, quae sunt post Deum, differt esse et quod est, vel sicut quidam dicunt, quod est et quo est. Nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo quis currit. Quum igitur anima sit quaedam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus et potentiae, id est, esse et quod est, non autem compositio materiae et formae. —

„Daß die oben angeführte Meinung absurd ist, läßt sich mehrfach beweisen. Erstens; die sich mit der Materie verbindende Form bildet mit ihr eine bestimmte und vollständige Seinsart; wenn also die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt ist, wird in rerum natura mittels dieser Union eine vollständige Seinsart gebildet. Was aber an und für sich eine vollständige Art (Species) bildet, vereinigt sich nicht mit einem anderen Dinge, um mit ihm eine Species oder Wesenheit zu bilden . . . Diese Meinung also als richtig vorausgesetzt, würde sich ihr zufolge die Seele mit dem Leibe nicht verbinden, um mit ihm zusammen die menschliche Species oder Natur zu bilden; man müßte vielmehr sagen, die ganze menschliche Natur bestände oder werde allein von der Seele gebildet, was offenbar falsch ist; denn wenn der Leib nicht zur menschlichen Species oder Natur gehörte, so würde er sich nur accidentell mit der Seele vereinigen." . . .

„Die Falschheit der oben angegebenen Meinung zeigt sich auch noch aus folgendem Grunde: Wenn die Seele zusammengesetzt ist aus Materie und Form, und der Leib seinerseits ebenfalls, dann hat jeder von ihnen seine eigene Einheit, und folglich muß man ein drittes Wesen annehmen, durch welches Leib und Seele in Eins vereinigt werden. Und dieses geben in der That die Anhänger dieser Meinung zu; sie sagen nämlich, die Seele verbinde sich mit dem Körper mittels des Lichtes: das Licht der Vegetabilien mittels des Lichtes des Sternhimmels; das sinnliche Licht mittels des Lichtes des krystallinischen Himmels; und das rationelle Licht mittels des Lichtes des empyreischen Himmels: lauter alberne Behauptungen. Da die Seele sich mit dem Körper unmittelbar vereinigen muß wie der Akt mit seiner eigenen Potenz; so ist klar, daß die Seele nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ist."

„Indessen darf man deswegen unserer Seele nicht die Zusammensetzung aus Akt und Potenz absprechen; denn Akt und Potenz haben nicht bloß statt bei den den materiellen Veränderungen unterworfenen Dingen, sondern auch bei den Dingen, die der Bewegung nicht unterworfen sind, weil diese Begriffe allgemeiner sind als der Begriff der Materie, welch letzterer bei den Dingen nicht vorkommt, die der lokalen Bewegung nicht unterworfen sind."

„Auf welche Weise der Seele die Begriffe von Akt und Potenz zukommen, werden wir im folgenden zeigen, wo wir von den materiellen Dingen zu den immateriellen übergehen. In den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen oder in den Körpern, finden

wir drei Dinge: die Materie, die Form und die Existenz des Körpers, deren Princip die Form ist; denn die Materie erhält insofern die Existenz, als sie die Form empfängt, welche mit ihr zusammen eine bestimmte Natur bildet und die von der Existenz begleitet ist . . . Es hat darum gar nichts Unzuträgliches, daß, wenn es eine von der Materie unabhängige und getrennte Form giebt, diese Form in sich selbst und durch sich selbst Existenz besitzt, die in diese Form allein aufgenommen wird. So finden wir in den durch sich subsistenten Formen Akt und Potenz, insofern ihre Existenz Akt der genannten Form ist, welche (Form) nicht ihre Existenz selbst ist, sondern vielmehr Princip dieser Existenz. Wenn es aber etwas giebt, das seine Existenz selbst ist, was wir bei Gott antreffen, wird daselbst nicht Akt und Potenz sein, sondern nur reiner Akt. Darum sagt Boethius, daß bei den Dingen, die nach Gott kommen, die Existenz und das, was existiert, verschieden sei, oder wie andere sagen, das, was existiert, und jenes, wodurch es existiert. Da also die Seele durch sich selbst subsistierende Form ist, kann in ihr eine Zusammensetzung von Akt und Potenz sein, d. h. des Existenzaktes und des Subjektes, das existiert, nicht aber eine Komposition von Materie und Form." —

„Die Dinge," sagt er weiterhin,[1]) „die durch sich selbst subsistente Formen sind, der Art, daß sie nicht von der Materie abhangen und derselben nicht bedürfen, um zu existieren, verlangen keine formale Ursache, um unum und ens zu sein, weil sie durch ihre Natur selbst Formen sind; sie erfordern aber eine äußere bewirkende Ursache, die ihnen die Existenz mitteilt." —

Sobald die Einfachheit der Seele und ihre absolute vollkommene Immaterialität dargethan ist, ist auch ihre Geistigkeit bewiesen, die nur eine notwendige unmittelbare Konsequenz ist, oder besser gesagt: mit der eben angegebenen Lehre identisch ist. So sehen wir den heiligen Lehrer an hundert verschiedenen Stellen seiner Schriften zu dem Begriffe der geistigen Substanz der Seele gelangen, indem er sich auf die Principien und besonders auf die Natur der intellektuellen Thätigkeit stützt.

„Obwohl die menschliche Seele," sagt er,[2]) „eine Materie hat, in welcher sie ist, ist sie deshalb nicht in der Sphäre der Materie

[1]) Ibid. ad 9.

[2]) Ibid. de Pot. Quaest 3. Art. 8. ad 7.

beschlossen, da ihre Natur über alle materielle Ordnung hinausragt, wie das ihre intellektuelle Thätigkeit beweist." —

„Die vernünftige Seele unterscheidet sich von allen übrigen Formen dadurch, daß diesen nicht das für sich allein Existieren zukommt, indem mittels derselben die zusammengesetzte Substanz existiert, deren Formen sie sind; die vernünftige Seele hat für sich selbst die Existenz. Dieses erkennt man an der verschiedenen Wirkungsweise; denn da nur das, was existiert, wirken kann, so ist die Existenzweise jedweden Dinges mit seiner Wirkungsweise im Verhältnis. Da es nun gewiß ist, daß die übrigen Formen der organischen Kommunikation mit dem Körper zu ihrer Wirkung nötig haben, während die eigentümlichen Thätigkeiten der rationellen Seele, welche Erkennen und Wollen sind, sich nicht mittels körperlicher Organe vollziehen; muß man notwendig sagen, daß der Akt des Existierens der rationellen Seele als einem subsistenten Dinge beigelegt werden muß, aber nicht den anderen niedrigeren Formen."[1]) —

„Von dieser allgemeinen Klasse von Formen muß man die vernünftige Seele ausschließen; denn diese ist eine an und für sich existierende Substanz, weshalb ihr Sein nicht notwendig in der Verbindung mit der Materie besteht, denn sonst könnte sie, getrennt von ihr, nicht existieren. Dieses ersieht man auch aus ihrer Thätigkeit, die ausschließlich der Seele, ohne Teilnahme des Körpers, angehört. Außerdem erhebt sich die intellektuelle Natur über jede Ordnung und jedes Bereich der materiellen und körperlichen Dinge, weil der Intellekt sich mit der Erkenntnisthätigkeit über jede körperliche Natur erheben kann, was offenbar nicht geschehen könnte, wenn seine eigentümliche Substanz in den Grenzen der körperlichen Natur beschlossen wäre."[2]) —

Ich habe bereits gesagt, es sei unmöglich, Thomas in allen Beweisen zu folgen, welche seine Lehre hinsichtlich der Immaterialität, Einfachheit und Geistigkeit der Seele enthalten und darthun, wenn wir unser Buch nicht übermäßig groß werden lassen wollen. Ich darf jedoch dieses Kapitel nicht schließen, ohne noch eine seines Geistes würdige Bemerkung über den Ursprung und den Seinsgrund der Erkenntniskraft herzusetzen.

Nachdem der heilige Lehrer sich zur Erkenntnis der Natur und

---

[1]) Ibid. Art. 9.
[2]) Ibid. Art. 11.

der Eigenschaften der intellektuellen Substanz erhoben hat, zum Ausgangspunkte die Aktion der intelligenten Substanz nehmend, steigt er von der Substanz wieder zur Thätigkeit herab, und entdeckt und beweist mittels einer exakten vergleichenden Analyse der verschiedenen Substanzen, die ein Erkenntnisvermögen besitzen, daß die Immaterialität, oder vielmehr der größere oder geringere Abstand eines Wesens von der Materie, der Ursprung und der zureichende Grund der Ausdehnung und der Kraft seines Erkenntnisvermögens ist. Diese Lehre muß als ein Grundprincip seiner Psychologie angesehen werden; und sie enthält, da sie an Folgerungen und Anwendungen so fruchtbar ist, in ihrer Allgemeinheit auch die analogen Verhältnisse, die zwischen der menschlichen Seele, den Engeln und der göttlichen Natur bestehen.

Sehen wir, wie er auf die Vernunft und auf die psychologische Erfahrung zugleich sich stützend, mit der gewohnten Meisterschaft diese wichtige Lehre beweist:[1]) „Man muß beachten, daß die mit Erkenntnis begabten Wesen sich dadurch von denen unterscheiden, die dieses Vermögens entbehren, daß die letzteren bloß ihre eigentümliche Form haben; die Wesen aber, die ein Erkenntnisvermögen besitzen, haben außer ihrer eigentümlichen natürlichen Form auch noch das Vermögen, die Ideen oder Formen anderer Wesen in sich aufzunehmen; denn für die Erkenntnis ist es nötig, daß die Idee oder Vorstellung des erkannten Dinges sich in dem erkennenden Subjekte befinde. Es ist deshalb klar, daß die Natur eines Dinges, das der Erkenntnis entbehrt, beschränkter ist, und daß dagegen die Natur der mit Erkenntnis begabten Dinge eine größere Weite und Ausdehnung hat, weshalb der ‚Philosoph' sagt, die Seele sei in gewisser Weise alle Dinge. Die Be-

[1]) Sum. Theol. P. 1. Quaest. 14. Art. 1: Resp. dicendum, quod in Deo perfectissima est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem; propter quod dicit Philosophus 3. de Anima text. 37., quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde ut supra diximus quod formae secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. —

stimmtheit oder Beschränktheit einer Form wird durch die Materie verursacht. Darum sagten wir vorhin, daß die Formen und Wesenheiten, je immaterieller und von der Materie unabhängiger sie seien, desto mehr einer gewissen Unendlichkeit sich näherten. Es ist also klar, daß die Immaterialität eines Dinges der Grund und die Ursache der Erkenntnisfähigkeit ist; und je nach der Art und Weise der Immaterialität wird auch die Erkenntnisweise sein." —

Im Folgenden erhärtet der heilige Thomas diese Lehre, indem er zu ihrer Unterstützung das Zeugnis der Erfahrung herbeiruft, welche uns in der That lehrt, daß die Pflanzen, welche rein materielle Dinge sind, aller Erkenntnis ermangeln; daß die sensitiven Wesen, die weniger materiell sind als die Pflanzen und sich zum Teil über die eigentümliche Beschaffenheit der Materie erheben, irgend einen Grad von unvollkommener Erkenntnis besitzen; und daß zuletzt unsere Vernunft, die jede materielle Eigentümlichkeit ausschließt und von der Materie absolut unabhängig ist, eine von den Sinnen vollständig verschiedene und höhere Erkenntnisweise besitzt. Hieraus folgert er auch, daß Gott, da er sich auf der höchsten Stufe der Immaterialität befindet und als reiner Akt unendlich weit von der Materie absteht, die, da sie passiv ist, wesentlich Potentialität enthält, auch auf der obersten Stufe der Erkenntnis sich befinden müsse, oder mit anderen Worten: daß ihm eine unendliche Erkenntnisweise zukomme. —

Fünftes Kapitel.

Unsterblichkeit der Seele.

Obwohl die Unsterblichkeit der Seele notwendig und unmittelbar aus der in den vorhergehenden Kapiteln erörterten und entwickelten Lehre sich ergiebt, so hat doch die praktische Bedeutung und Wichtigkeit, welche dieses philosophische Problem in seinem Gefolge hat, den heiligen Thomas bewogen, dieses erhabene Attribut der menschlichen Seele speciell und mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Meisterschaft darzuthun. Von den vielen und mannigfaltigen Beweisen, die er hiefür anführt und die ohne Zweifel eines der hervorragendsten Zeugnisse über die erstaunliche Fruchtbarkeit seines Geistes sind, wählen wir bloß etliche aus und zwar solche, die entweder wegen ihrer un-

mittelbareren Beziehung zu der bis jetzt behandelten Lehre, oder wegen ihrer speciellen Beschaffenheit für jedwede Fassungskraft passen, auch wenn sie in der philosophischen Terminologie des heiligen Thomas und in den übrigen Principien seiner Philosophie, mit welchen viele Beweise, die wir auslassen, in Beziehung stehen, nicht bewandert sind.

Seine Beweise über diesen Punkt können in zwei Klassen eingeteilt werden: erstens nämlich in solche, welche die Unsterblichkeit jedweder intelligenten Substanz darthun, zu welcher Gattung gewiß auch unsere Seele gehört; und zweitens in solche, welche sich direkt auf die Unsterblichkeit der rationellen Seele beziehen. Wir führen einige von der ersten Klasse an:[1])

„Alles was vergeht oder untergeht, geht entweder per se oder per accidens unter; da nun die intellektuellen Substanzen nicht per se untergehen können, weil jede Korruption oder Destruktion eines Dinges durch etwas Entgegengesetztes geschieht, und weil jedes Agens beim Wirken ein positives Ding hervorzubringen strebt; so muß, wenn aus einer solchen Aktion die Korruption eines anderen Wesens erfolgt, dieses durch irgend eine Kontrarietät oder Opposition dieser zwei Dinge geschehen; denn wir nennen die Dinge konträr oder entgegengesetzt, die sich gegenseitig vertreiben und ausschließen. Wenn also irgend ein Ding direkt oder per se korrumpiert wird, dann muß es notwendig entweder irgend etwas Konträres haben, oder es muß aus konträren

---

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 2. cap. 55: Omne quod corrumpitur, vel corrumpitur per se, vel corrumpitur per accidens; substantiae autem intellectuales non possunt per se corrumpi; omnis enim corruptio est a contrario; agens enim cum agat secundum quod est ens actu, semper agendo ducit ad aliquod esse actu; unde si per hujusmodi esse actu aliquid corrumpatur desinens esse actu, oportet quod hoc contingat per contrarietatem eorum ad invicem; nam contraria sunt, quae mutuo se expellunt; et propter hoc oportet, omne quod corrumpitur per se, vel habere contrarium, vel esse ex contrariis compositum. Neutrum autem horum substantiis intellectualibus convenit, cujus signum est, quod in intellectu ea etiam, quae secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria. Album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria, non enim se expellunt, immo magis se consequuntur; per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Substantiae igitur intellectuales non sunt corruptibiles per se. Similiter autem neque per accidens; sic enim corrumpuntur accidentia et formae non subsistentes. Ostensum est autem supra, quod substantiae intellectuales, subsistentes sunt; sunt igitur omnino incorruptibiles. —

Dingen zusammengesetzt sein. Keines von diesen beiden aber läßt sich von den intelligenten Substanzen sagen. Ein Zeichen hiervon ist, daß sogar die Dinge, die ihrer Natur nach entgegengesetzt sind, diese Kontrarietät seit dem Augenblicke verlieren, wo sie in den Intellekt aufgenommen werden und darin sich befinden; das Weiße und das Schwarze z. B. sind im Intellekte nicht entgegengesetzt, weil sie sich nicht gegenseitig von demselben ausschließen, da man sagen kann, daß sie, anstatt sich auszuschließen, unter sich in Beziehung stehen; denn durch die Erkenntnis des einen kommen wir zur Erkenntnis des anderen. Die intelligenten Substanzen sind also nicht wegen ihrer Natur oder durch sich (per se) korruptibel. Ebensowenig läßt sich behaupten, daß sie indirekt oder per accidens korruptibel seien; denn auf diese Weise gehen nur die Accidenzen und die nicht subsistenten Formen unter. Wir haben aber schon bewiesen, daß die intelligenten Substanzen durch sich selbst subsistent sind und sich nicht mit der Materie zu vereinigen brauchen, um existieren zu können; sie sind mithin absolut unvergänglich." —

Diesen Beweis an einer anderen Stelle seiner Schriften auf die vernünftige Seele anwendend, entwickelt er diese Beweisführung noch weiter, sie unter einem solchen Gesichtspunkte darstellend, daß zugleich die Geistigkeit und die Unsterblichkeit unserer Seele bewiesen wird.

„Man muß notwendig annehmen," sagt er,[1]) „daß die Substanz

---

[1]) Quodl. 10. Quaest. 3. Art. 2: Respondeo, quod necesse est ponere substantiam animae rationalis esse incorruptibilem. Si enim corrumpitur, aut corrumpitur per se aut per accidens. Per se quidem corrumpi non potest, nisi esset composita ex materia et forma contrarietatem habente, quod esse non posset, nisi esset elementum, aut ex elementis, ut antiqui philosophi posuerunt.

Per accidens autem corrumpi non potest, nisi poneretur, quod non haberet esse per se, sed solum esse cum alio, sicut est de aliis formis materialibus, quae proprie non habent esse subsistens, sed sunt per se compositorum subsistentium, quorum sunt partes; et sic per accidens corrumpuntur compositis corruptis. Hoc autem de anima rationali dici non potest. Nam quod non habet per se esse, impossibile est, quod per se operetur. Anima autem rationalis habet per se operationem, quam exercet nullo organo corporeo mediante, scilicet, intelligere. Non enim posset omnium sensibilium formas cognoscere, nisi ab omnibus formis sensibilibus esset denudata, vel nisi esset actus omnium, cum nihil recipiat quod jam habet; oportet ergo, si anima per aliquod organum intelligeret, quod ipsius organum careret omni forma sensibili, cum omnes formas sensibiles sit nata intelligere, sicut pupilla caret omni colore ad hoc quod visus possit

der vernünftigen Seele inkorruptibel ist; denn wenn sie vergeht, vergeht sie entweder per se oder per accidens; die corruptio per se kann bei ihr nur zutreffen, wenn sie aus Materie und Form zusammengesetzt ist, welche Kontrarietät involvieren; allein dieses ist unmöglich, es sei denn, daß man sage, die Seele sei irgend ein Element, oder aus Elementen zusammengesetzt, wie einige alte Philosophen meinten."

„Ebensowenig kann man sagen, sie vergehe per accidens, es sei denn, daß man behauptet, sie habe für sich allein keine Existenz, sondern bloß in Verbindung mit einem anderen, wie das bei den übrigen materiellen Formen der Fall ist, die eben deshalb, weil sie materiell sind, keine eigene Existenz für sich haben, sondern nur in ihren Kompositis oder Zusammensetzungen, deren Teile sie sind; und darum bringt die Korruption dieser zusammengesetzten Substanzen per accidens die Korruption oder Vernichtung ihrer Formen mit sich. Allein dieses kann man von der vernünftigen Seele nicht sagen; denn ein Ding, das keine Existenz für sich selbst hat, kann auch nicht durch sich selbst wirken; die vernünftige Seele hat aber eine Thätigkeit durch sich allein, welche sie ohne Mitwirkung irgend eines körperlichen Organes ausübt, nämlich die Thätigkeit des Denkens. In der That; wenn die Seele nicht frei wäre von jeder sensitiven und materiellen Form oder Wesenheit, so könnte sie nicht die Ideen oder Vorstellungen von allen sinnlichen Gegenständen in sich aufnehmen; denn kein Ding nimmt das auf, was es schon besitzt; also, wenn die Seele mittels irgend eines körperlichen Organs denkthätig wäre, dann müßte dieses Organ von jeder sensitiven und körperlichen Eigentümlichkeit oder Bestimmtheit frei sein, da wir, wie wir wissen, alle sinnlichen Dinge erkennen können, ebenso wie auch die Pupille aller Farbe ermangelt, damit sie alle Farben aufnehmen kann. Da es nun aber unmöglich ist, daß ein körperliches Organ jeder sensitiven und materiellen Eigentümlichkeit oder Bestimmtheit ermangele; so muß mithin die Substanz der rationellen Seele inkorruptibel sein." —

Das eigentümliche Objekt des Intellektes liefert dem heiligen Thomas einen neuen Beweis für die Unvergänglichkeit der menschlichen Seele. Das intelligibele Objekt, das die eigentümliche Vollkommenheit des Intellektes als solchen oder als Denkvermögen ist, muß mit

---

omnes colores cognoscere. Impossibile est autem esse aliquod organum corporale carens omni forma sensibili. Relinquitur ergo substantiam animae intellectivae esse incorruptibilem. —

diesem Vermögen in Proportion und Verhältnis stehen. Da nun das intelligibele Objekt als solches notwendig und inkorruptibel ist; — denn es ist gewiß, daß das eigentümliche Objekt und die Vollkommenheit des Intellektes die notwendigen Verhältnisse der Dinge und die unveränderlichen, allgemeinen und notwendigen Wahrheiten sind, deren Erkenntnis das ist, was eigentlich die Wissenschaft bildet — so muß auch das intelligente Subjekt mit seiner objektiven Vollkommenheit im Verhältnisse stehen, muß in seiner Existenz etwas notwendiges und unvergängliches sein.

Dieser Grund hat außerdem noch das Selbstbewußtsein zu seiner Stütze; denn eines der unbestreitbarsten psychologischen Phänomene ist das Streben unserer Vernunft von der singulären Existenz und den singulären Beschränkungen oder Bestimmtheiten ihres Objektes zu abstrahieren, um sich von den Einzelthatsachen zu allgemeinen Begriffen und vom Zufälligen zum Notwendigen zu erheben. Dieses ist die einzig richtige Verfahrungsweise, um zur Wissenschaft zu gelangen, welche die eigentümliche Vollkommenheit des intelligenten Wesens als solchen ist, wenigstens bei jenen Wesen, die wie der Mensch nicht zu jener Wissenschaft gelangen können, ohne sich der Schlußfolgerung zu bedienen. Daher kommt es ohne Zweifel, daß weder die Erkenntnis der singulären Phänomene für sich allein, noch die der individuellen Bestimmtheiten eines Dinges, so ausgedehnt und vollkommen man sie auch voraussetzen mag, je imstande sein werden, für sich allein die wahre Wissenschaft zu bilden.

Andererseits ist es klar, daß das intelligibele Objekt eben wegen seiner Allgemeinheit, seiner Natur nach notwendig und inkorruptibel ist, insofern sein Begriff von der Singularität und aller zufälligen Bestimmtheit abstrahiert. Wenn also das intelligibele Ding zu dem intelligenten Wesen, das Objekt zum Vermögen und die objektive Vollkommenheit zur subjektiven Vollkommenheit im richtigen Verhältnisse stehen muß; dann muß man auch annehmen, daß das in uns erkennende und denkende Princip nicht der Veränderung des Seins und Nichtseins unterworfen ist, und daß es an der Notwendigkeit und Unvergänglichkeit des Intelligibeln, das sein eigentümliches Objekt ist, teilnimmt. Dies ist im Wesentlichen die Beweisführung des heiligen Thomas, worauf wir anspielten.

Ferner ist der Beweis sehr beachtenswert, den er an den vorigen anschließt, gestützt auf die eigentümliche Vervollkommnungsweise der intelligenten Substanz.

Wenn man über die Entwickelung der intellektuellen Kräfte nur ein wenig nachdenkt, wird man leicht erkennen, daß diese Entwickelung um so vollkommener in der intellektuellen Ordnung ist, und daß von ihr eine um so größere Vervollkommnung oder Vollkommenheit auf das intelligente Wesen sich ergießt, je höher die Sphäre, in der sie sich vollzieht, über die Verhältnisse der Materie und die eigentümliche Beschränktheit der körperlichen Wesen, nämlich über Raum und Zeit, hervorragt. So sehen wir, daß die Wissenschaft, welche die eigentümliche Vervollkommnung oder Vollkommenheit des intelligenten Wesens als solchen ist, bei ihrer Bildung und Weiterentwickelung sowohl von der Materie und den singulären Verhältnissen abstrahiert als auch ihrer Natur nach eine Vollkommenheit ist, die bis zu einem gewissen Punkte über Zeit, Ort und Bewegung erhaben und von ihnen unabhängig ist.

Ferner; die relative Vollkommenheit der Wissenschaften an sich und hinsichtlich des intelligenten Subjektes steht in direktem Verhältnisse mit der Superiorität ihrer Evolution und ihrer Objekte über die materiellen Bedingungen, die das Bereich der sensitiven Vermögen bilden; daher die Superiorität und Erhabenheit der metaphysischen Wissenschaften über die physischen Wissenschaften. Daher kommt es auch, daß in der moralischen Ordnung die Vollkommenheit der Seele in unmittelbarer und notwendiger Beziehung zu der Unterordnung der Leidenschaften unter die Vernunft und der Herrschaft der Vernunft über dieselben sich befindet und davon bedingt ist; denn bekanntlich sind die Unruhe und Unordnung dieser Affekte der Seele von mehr oder weniger körperlichen Bewegungen und Veränderungen begleitet, welche die zweckmäßige Entwickelung der intellektuellen Vermögen verhindern, und mehr noch die moralische und religiöse Vervollkommnung des intelligenten Wesens. Wenn also die Art und Weise der Vervollkommnungsfähigkeit irgend eines Dinges mit seinem Wesen im geraden Verhältnisse stehen muß; ist der Schluß richtig, daß die Wesenheit oder Substanz des intelligenten Wesens immateriell und inkorruptibel sein muß, weil sowohl in der Erhabenheit über die Materie und über alle materielle Bedingungen als auch in der Exemtheit und Superiorität über die körperlichen und sensitiven Affektionen der Leidenschaften sich der eigentliche Grund ihrer Vervollkommnungsfähigkeit sowohl in der intellektuellen wie in der moralischen Ordnung findet.

Dieses ist der Gedanke des heiligen Thomas, wenn er spricht:[1])

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 2. cap. 55: Unumquodque perficitur secundum modum suae substantiae; ex modo igitur perfectionis alicujus rei potest

„Jedes Wesen vervollkommnet sich gemäß der Beschaffenheit seiner Wesenheit; und folglich offenbart die Vervollkommnungsweise eines Dinges die Beschaffenheit seiner Natur. Der Intellekt vervollkommnet sich nicht mittels der sensitiven Bewegung, sondern vielmehr in der Trennung von der Bewegung; denn wir sehen, daß unsere intelligente Seele durch die Wissenschaft und die Tugend sich vervollkommnet, wenn die körperlichen Veränderungen und die Passionen in Ruhe sind. Also ist die eigentümliche Seinsweise der intelligenten Substanz eine über die Bewegung und folglich über die Zeit erhabene Seinsweise; dagegen ist das Sein jedwedes korruptibeln Dinges der Bewegung und der Zeit unterworfen. Also ist es unmöglich, daß die intelligente Substanz korruptibel ist." —

Später wendet er diesen Beweis auf die vernünftige Seele an und entwickelt seinen Gedanken mit folgenden Worten:[1])

„Kein Ding wird durch jenes korrumpiert oder vernichtet, in welchem seine Vervollkommnung oder Vollkommenheit besteht; denn diese beiden Veränderungen, d. h. die Veränderung hinsichtlich der Korruption, und die Veränderung hinsichtlich der Vervollkommnung,

---

accipi modus substantiae ipsius; intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum existens; perficitur enim secundum intellectivam animam scientia et prudentia sedatis permutationibus et corporalibus animae passionibus. Modus igitur substantiae intelligentis est, quod esse suum sit supra motum, et per consequens extra tempus. Esse autem cujuslibet rei corruptibilis subjacet motui et tempori; impossibile est igitur substantiam intelligibilem esse corruptibilem. —

[1]) Ibid. Cap. 79: Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio; hae enim mutationes sunt contrariae, scilicet ad perfectionem et ad corruptionem; perfectio autem animae humanae consistit in abstractione quadam a corpore; perficitur enim anima scientia et virtute; secundum scientiam autem tanto magis perficitur quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc, quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrenet. Non ergo corruptio animae consistit in hoc, quod a corpore separetur.

Si autem dicatur quod perfectio animae consistit in separatione ejus a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicujus rei, nisi secundum quod perficitur ejus substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur.

sind sich konträr entgegengesetzt. Die Vollkommenheit der menschlichen Seele besteht aber in einer gewissen Abstraktion vom Körper; denn die Seele vervollkommnet sich durch die Wissenschaft und durch die Tugend. Die Vollkommenheit der Wissenschaft ist um so größer, auf je geistigere und über die Materie erhabenere Dinge sich diese Wissenschaft bezieht; und auch die Vollkommenheit hinsichtlich der Tugend besteht hauptsächlich darin, daß der Mensch nicht dem Antriebe der Leidenschaft des Körpers folgt, sondern insofern er mittels der Vernunft und gemäß derselben sie bezähmt und mäßigt. Also kann die Korruption der Seele nicht durch ihre Trennung vom Leibe eintreten." —

„Man kann hiergegen nicht einwenden, die Vollkommenheit der Seele bestehe darin, daß ihre Thätigkeit von der des Körpers verschieden sei, die Seele werde dagegen korrumpiert, sobald sie hinsichtlich der Existenz von ihm getrennt sei; denn die Thätigkeit ist das Zeichen, das die Substanz und das Wesen eines Dinges charakterisiert, weil jedes Ding wirkt, insofern es ein ens oder Wesen ist, und weil die eigentümliche Thätigkeit oder Wirkung einer Wesenheit ihrer Natur entsprechend ist. Also steht die Vollkommenheit eines Dinges hinsichtlich der Thätigkeit oder Wirkung im geraden Verhältnisse mit der Vollkommenheit des Dinges hinsichtlich seiner Substanz und Wesenheit. Wenn also die Seele in ihrer Thätigkeit sich in dem Maße vervollkommnet, als sie sich vom Körper und den körperlichen Dingen entfernt, wird ihre Substanz in ihrem Sein nicht zerstört, wenn sie sich vom Körper trennt." —

Wir würden uns nicht wundern, wenn gewisse Leute die zwei eben angeführten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele für eitle Spitzfindigkeiten und metaphysische Wortklaubereien hielten. Da nicht wenige von denen, die als Philosophen das große Wort führen, die Imagination mit der Vernunft zu verwechseln pflegen; da diese Menschen mit ausschließlicher Vorliebe die Naturwissenschaften und die Künste, welche die Entwickelung des Handels, der Industrie und des materiellen Wohlseins begünstigen und befördern, ansehen und behandeln; und da sie alle Wissenschaften und ihre Behandlungsweise der Sinnesbeobachtung und den materiellen und mechanischen Aktionsmitteln unterwerfen wollen, Dank der Übertreibung und Ausschließlichkeit der Erfahrungsmethode: so werden sie vielleicht mit einer Verachtung, wie sie der Unwissenheit eigen ist, auf diese erhabenen Spekulationen der Psychologie des heiligen Thomas herabsehen. Indessen glaube ich aber doch, daß

wahrhafte Denker und solche, die in der philosophischen Wissenschaft etwas mehr als einfache Modifikationen und mechanische Gesetze der Materie erblicken, hier wahrhaft philosophische Gedanken und eine erhabene und herrliche Metaphysik entdecken werden.

Heute mehr als je; heute wo wir sehen, welche vorzügliche Stelle im Bereiche der Philosophie das schwierige Problem der intellektuellen Vorstellung einnimmt; heute wo wir die deutsche Philosophie und den Eklekticismus, ihren legitimen Sohn, sich in der intellektuellen Ordnung auf den fundamentalen und primitiven Dualismus des Subjektes und des Objektes stellen sehen, um von hier aus den Pantheismus unter verschiedenen Formen zu entwickeln: ist es überaus wichtig und notwendig, die in den zwei vorhergehenden Beweisen angegebene gesunde Lehre nicht aus dem Gesichte zu verlieren, in welchen der heilige Thomas in Kürze und mit Klarheit den philosophischen Begriff der wahren Beziehungen zwischen dem „Ich" und dem „Nichtich", den Begriff der intellektuellen Perfektibilität zwischen Subjekt und Objekt darstellt. Und man sage nicht, daß hier bloß abstrakte und rein ideale Vernunftschlüsse vorlägen; denn es ist klar, daß die Beobachtung der inneren, durch das Selbstbewußtsein bezeugten Phänomene den angegebenen Vernunftschlüssen zur Basis dient. Die Erfahrung der moralischen Thatsachen und die genaue Beobachtung der Phänomene, welche die Intelligenz in ihren Akten darbietet, sind für den heiligen Lehrer der Ausgangspunkt, um sich zur Erkenntnis der Natur und der Attribute des intelligenten Seins zu erheben, und die ebenso philosophische als notwendige Beziehung zwischen dem Objekte und dem Subjekte zu entdecken und weiter zu entwickeln.

Die Vorteile und die Wahrheit dieser Lehre werden noch mehr in die Augen springen, wenn man bedenkt, daß sie sich den pantheistischen Tendenzen der Philosophie unseres Jahrhunderts direkt entgegensetzen und sie in der Wurzel zerstören. In der That sieht man, daß der heilige Thomas, indem er vom Objekte ausgeht, um zum Subjekte zu gelangen, und indem er in ersterem den Grund und in gewisser Weise sogar die Ursache der subjektiven Vollkommenheit des intelligenten Wesens findet, dessenungeachtet Sorge trägt, den radikalen und primitiven Unterschied zwischen dem Subjekte und dem Objekte zu wahren, ohne jemals die beiden Terminen der Beziehung mit der Beziehung selbst zu verwechseln.

Die deutsche Philosophie dagegen, übergehend von der Einheit der Beziehung zu der Einheit ihrer Extreme oder Satzglieder, geht

auf verschiedenen Wegen über zur Identificierung des Subjektes und des Objektes, um schließlich zur absoluten Einheit des Seins und zu den vielerlei Gestalten und vielfachen Erscheinungen des pantheistischen Systems zu gelangen.

Ich will dies Kapitel mit einem anderen Beweise des heiligen Lehrers schließen, der eine Zusammenfassung und praktische Anwendung der vorhergehenden Lehre enthält.[1])

„Die eigentümliche Vollkommenheit des Menschen hinsichtlich der Seele ist etwas Unzerstörbares; denn die eigentümliche Thätigkeit des Menschen als solchen ist das Denken; denn durch dieses unterscheidet er sich von den Tieren und Pflanzen und den unbelebten Wesen. Das Objekt der Denkthätigkeit besteht in den allgemeinen und unvergänglichen Dingen, als solche betrachtet. Nun muß aber zwischen jeder Vollkommenheit und dem Wesen, das vervollkommnungsfähig ist, eine gewisse Proportion bestehen; also ist die menschliche Seele unzerstörbar." —

Thomas entwickelt im Folgenden noch viele andere Beweise für die Unsterblichkeit der Seele; so u. a. einen, der sich auf das natürliche Verlangen des Menschen hinsichtlich der Erhaltung und beständigen Fortdauer der Existenz stützt; und ferner einen, der sich auf die allgemeine Übereinstimmung der ganzen Menschheit gründet.

Sechstes Kapitel.

Der heilige Thomas und die traditionalistische Schule.

Die Frage über den **Ursprung des Wortes** und die Beziehungen desselben zum Gedanken hat die Philosophie seit einigen Zeiten beschäftigt; und besonders die Bedeutung, welche diesem Probleme zwei berühmte Philosophen, nämlich De Maistre und Bonald, verschafft

[1]) Ibidem: Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile; propria enim operatio hominis, in quantum hujusmodi, est intelligere; per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis; intelligere enim est universalium et incorruptibilium, in quantum hujusmodi. Perfectiones autem opertet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis. —

haben, war die Veranlassung zu der ansehnlichen Entwickelung, die der **Traditionalismus** in unserem jetzigen Jahrhundert erhalten hat. Bekannt ist, daß Beautain einige Zeit an der Entwickelung dieses Systems mithalf, und daß die Lehre von Lamenais über den Consensus communis radikal traditionalistische Tendenzen enthält. Durch die Übertreibung der Notwendigkeit des göttlichen Unterrichtes und der unmittelbaren göttlichen Thätigkeit beim Menschen, um den Gedanken und die Wissenschaft entstehen zu lassen und zu bilden, und durch die Herabsetzung der Wichtigkeit und Kraft der menschlichen Vernunft, indem man sich darin gefiel, die Schwäche ihrer Kräfte zu übertreiben, ist die traditionalistische Schule dahin gelangt, den unmittelbaren Ursprung und den hinreichenden Grund des Gedankens sowie jeder Wissenschaft in einer ursprünglichen allgemeinen Tradition, und folglich in einer ursprünglichen göttlichen Offenbarung zu suchen und anzunehmen.

Die Entstellung und Negation der wahren theologischen Idee der Offenbarung; die Gleichstellung der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung; die fast vollständige Vernichtung der menschlichen Vernunft und der ganzen Philosophie mit den Kriterien und Fundamenten der rationellen Gewißheit: sind unter vielen anderen die hauptsächlichsten Konsequenzen, zu welchen der Traditionalismus durch seine Grundsätze und Lehren unwiderstehlich hingetrieben wird.

Dieses System nennt man auch wohl „Exteriorismus", wegen des rein äußerlichen Ursprunges, das es der Entwickelung der Vernunft und der Wissenschaft anweist; jedoch öfter noch heißt es „Supernaturalismus", wegen seiner Tendenzen, die natürliche Ordnung auf die übernatürliche zu übertragen, indem es in gewisser Weise die menschliche Vernunft in der göttlichen Offenbarung aufgehen läßt.

Es würde mir nicht schwer sein, diesem Systeme in seinen Principien und seinen notwendigen Konsequenzen zu folgen, um seine Falschheit, sowie besonders seine gefährlichen Tendenzen zu enthüllen; jedoch ist dieses bereits durch kompetentere und sachkundigere Federn als die meinige geschehen; außerdem würde dieses auch dem Plane und Zwecke dieses Werkes nicht entsprechen. Ich begnüge mich darum mit einer kurzen Prüfung dieses Systems, indem ich seine Lehren mit der des heiligen Thomas in Parallele stelle, damit man erkenne, daß der heilige Lehrer schon im voraus das traditionalistische System bekämpfte und widerlegte, und daß seine Lehren mit dem Supernaturalismus in offenem Gegensatze stehen.

Die in den vorhergehenden Kapiteln angegebene und entwickelte Lehre würde für sich allein schon genügen, uns den ungeheueren Abstand, der den heiligen Thomas von der traditionalistischen Schule trennt, zu zeigen. Wenn wir auf diese Schule hören, so ist die Vernunft nicht imstande, für sich allein mit stichhaltigen Beweisen, welche die wahre Überzeugung von der Gewißheit zu erzeugen vermögen, die großen metaphysischen und moralischen Wahrheiten: als das Dasein Gottes, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, ihre Freiheit u. s. w. darzuthun. Und doch würde ein Blick auf die vorhergehenden Kapitel genügen, um eine endgültige praktische Widerlegung dieses Irrtums zu finden. Denn was finden wir dort? Gediegene Vernunftschlüsse, unerschütterliche Argumente, unwiderlegbare Demonstrationen der Geistigkeit, Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Und bei Entwickelung dieser Beweise, die den höchsten Grad von philosophischer Gewißheit und Überzeugung bei jedem Menschen, der seine Vernunft nicht dem schmählichsten Skepticismus überliefern will, zu erzeugen vermögen, abstrahiert Thomas vollständig von der göttlichen Offenbarung und der übernatürlichen Ordnung. Die Beobachtung und genaue Prüfung der psychologischen Phänomene, wie sie der innere Sinn bietet; die Kombination und Vergleichung dieser Daten mit den allgemein anerkannten fundamentalsten ontologischen Ideen; die vergleichende philosophische Analyse jener Phänomene und dieser Daten: bilden den Grund und Inhalt der Vernunftschlüsse und Beweise des heiligen Lehrers über diese Gegenstände.

Aber noch mehr: diese praktische Widerlegung des Supernaturalismus, die der heilige Thomas uns liefert, ist nichts anderes als eine Anwendung der spekulativen Bekämpfung desselben, die er bereits auf dem Gebiete der Vernunft und der Wissenschaft vornahm. Was den Grund und gleichsam das Wesen des Supernaturalismus bildet, ist die innere Nullität, worauf er die menschliche Vernunft reduciert, indem er einerseits voraussetzt, daß das Wort der Ursprung und die Ursache des Gedankens und unserer Erkenntnisse ist; und andererseits, daß dieses Wort beim Menschen das notwendige Resultat einer positiven Offenbarung Gottes ist. Denn es ist gewiß und unleugbar, daß, wenn das Wort die causa efficiens des menschlichen Gedankens in seiner wissenschaftlichen Entwickelung ist; und wenn dieses Wort zum Menschen gelangt durch eine äußere positive Offenbarung Gottes: der erste Ring aller und jeder Wissenschaft, die primäre und fundamentale causa efficiens aller menschlichen Erkenntnisse als-

dann die Offenbarung Gottes sein wird; und daß alsdann die Sprache das Instrument und der unmittelbare Grund ihrer individuellen Existenz und der Weiterverbreitung derselben mittels der Tradition sein wird. Auf diese Weise verliert die menschliche Vernunft jede eigentliche innere Bedeutung auf dem wissenschaftlichen Gebiete; und die natürliche Ordnung löst sich in die übernatürliche Ordnung auf und geht darin auf.

Natürlich bildet diese Lehre einen vollständigen Gegensatz zur Lehre des heiligen Thomas über die Verhältnisse der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung, sowie über den Ursprung und die Natur der menschlichen Erkenntnis und der menschlichen Wissenschaft, die niemals mit dem Glauben verwechselt und identificiert werden darf.

Während der Supernaturalismus, die Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung übertreibend, die Kräfte der menschlichen Vernunft fast auf Null reduciert, lehrt dagegen der heilige Thomas, ohne die Superiorität und Erhabenheit von gewissen Wahrheiten über das Bereich und die Kräfte der Vernunft zu leugnen, die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung für die genannten Wahrheiten, auf die ausdrücklichste Weise den realen und absoluten Unterschied zwischen jenen Wahrheiten und denjenigen, welche zur rein natürlichen Ordnung gehören, behauptend. Die eigentümlichen Charaktere dieser fundamentalen Distinktion finden sich bei jedem Schritte in seinen Werken verzeichnet, indem er oftmals und mit Nachdruck einschärft, daß ein Gebiet von Wahrheiten existiere, deren Beweis die menschliche Vernunft mit ihren eigenen Kräften und unabhängig von jeder göttlichen übernatürlichen Offenbarung führen könne. Unter diese Wahrheiten zählt er, was sehr zu beachten ist, das Dasein und die Einheit Gottes; Wahrheiten, die gewiß außerhalb des Bereiches der reinen menschlichen Vernunft liegen müßten, wenn die Behauptungen der traditionalistischen Schule wahr wären. Vernehmen wir jetzt einige von den zahlreichen Stellen über diesen Gegenstand, die wir aufs Geratewohl ausgewählt haben.[1])

---

[1]) Sum. theol. 1. 2. Quaest. 68. art. 2: Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo: primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo, quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas. Et quamvis haec secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda; nam prima habetur ab homine quasi plena possessio ... Sic igitur quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine

„Gott teilt der Vernunft des Menschen zwei Arten von Vollkommenheiten mit: 1) die natürliche Vollkommenheit, insofern Gott die Ursache des natürlichen Lichtes der Vernunft ist; 2) die übernatürliche Vollkommenheit mittels der theologischen Tugenden. Und obgleich diese letztere Vollkommenheit größer zu sein scheint als die erstere, so wird doch die erstere vom Menschen auf eine vollkommenere Weise besessen als die zweite; denn die erstere gehört dem Menschen als sein volles Eigentum an.“ . . .

„Der Mensch kann also in Betreff jener Dinge, die der natürlichen Vernunft unterworfen sind, als da sind die Dinge, welche zum *natürlichen* Endziele des Menschen gehören, durch das Licht der Vernunft handeln. Wenn er bei dieser Erkenntnis noch vom lieben Gott durch einen speciellen Impuls geholfen wird; so ist dieses ein Werk seiner übergroßen Güte. Jedoch hinsichtlich des *übernatürlichen* Endzieles des Menschen, zu welchem die Vernunft hinführt, insofern sie durch die theologischen Tugenden unvollkommen informiert oder belebt wird, genügt dem Menschen die Bewegung und der Antrieb der Vernunft *allein* nicht, sondern es muß ihm von oben der Antrieb und die Bewegung des heiligen Geistes zu Hilfe kommen.“ —

„Das *Dasein Gottes* und andere ähnliche Dinge, die durch die natürliche Vernunft erkannt werden können, sind keine *Glaubensartikel*, sondern vielmehr *Vorstufen* zu diesen Artikeln; denn der Glaube setzt die natürliche Erkenntnis voraus, gerade wie die Gnade die Natur, und die Vollkommenheit das Vervollkommnungsfähige voraussetzt.“ [1]) —

„Aus den *Wirkungen* Gottes kann sein Dasein bewiesen werden, wenn wir auch durch diese Wirkungen sein Wesen nicht vollkommen erkennen können.“ [2])

---

scilicet ad finem connaturalem homini homo potest operari per judicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti. —

[1]) Sum. theol. P. 1. Quaest. 2. art. 2: Deum esse et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. —

[2]) Ibid. ad 3: Ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possumus eum cognoscere secundum suam essentiam.

„Alle Wahrheiten können nicht auf dieselbe Weise bewiesen werden. Es ist Sache des weisen Mannes, so weit in jede Sache einzudringen zu suchen, als ihre Natur es gestattet, wie der Philosoph (Aristoteles) sehr richtig bemerkt und wie auch Boetius meint. Es ist deshalb vor allem nötig, das Mittel anzugeben, das man anwenden kann, um eine vorliegende Wahrheit zu beweisen. Hinsichtlich Gottes nehmen wir zwei Arten von Wahrheiten an; die einen übersteigen die Kraft des menschlichen Geistes, wie z. B. daß Gott Einer und dreifaltig sei; die anderen kann die natürliche Vernunft finden und erreichen, z. B. es giebt einen Gott, Gott ist nur Einer, und andere dergleichen, die das göttliche Wesen betreffen, und welche die Philosophen, einzig geleitet durch das natürliche Licht der Vernunft, mittels der **Demonstration** dargethan haben."[1]) —

„Das bisher Gesagte beweist hinlänglich, daß der Weise seine Aufmerksamkeit auf zwei Arten von göttlichen Wahrheiten richten und die entgegengesetzten Irrtümer zu vernichten suchen muß. Von diesen Wahrheiten können die einen durch die Vernunft entdeckt werden, während die anderen alle menschliche Fassungskraft weit überragen. Wenn ich aber zwei Arten von Wahrheiten in den göttlichen Dingen unterscheide, so darf dieses nicht so verstanden werden, als wenn dieses hinsichtlich Gottes gemeint sei, der die Eine einfache Wahrheit selbst ist; sondern es muß von unserer Erkenntnis verstanden werden, die durch verschiedene Mittel und Wege zu jener Wahrheit gelangen kann."[2]) —

---

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 1. cap. 3: Quia vero non omnis veritatis manifestandae modus est idem, disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem sapere tentare, quantum natura rei permittit, ut a Philosopho optime dictum est (Ethic. 1. c. 1.) et ut Boetius introducit (De Trin. c. 2.), necesse est ostendere quis modus possibilis sit ad veritatem propositam manifestandam.

Est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. —

[2]) Ibid. cap. 9: Ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari et circa errores contrarios destruendos. Ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest; alia vero omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem

„Es giebt Solche, die eine der vorhergehenden entgegengesetzte Meinung haben, wornach die Anstrengungen, die behufs des Beweises, daß Gott existiere, gemacht werden, unnütz seien; denn sie sagen, das Dasein Gottes könne durch die Vernunft nicht bewiesen werden, und wir könnten zu seiner Erkenntnis einzig durch den Glauben und die Offenbarung gelangen.“ . . .

„Indessen die Falschheit einer derartigen Meinung ergiebt sich teils aus der Wissenschaft oder Kunst der Demonstration, die uns die Art und Weise lehrt, wie man von den Wirkungen zu den Ursachen aufsteigt . . . teils aus der erfolgreichen Bemühung der Philosophen, die das Dasein Gottes zu beweisen suchten.“ [1]) —

„Wir erkennen von Gott (durch die natürliche Vernunft allein) zuerst das Verhältnis, in welchem er zu den Geschöpfen steht, d. h. daß er die erste Ursache aller Dinge ist; und dann den wesentlichen Unterschied, der zwischen ihm und den Kreaturen besteht, d. h. daß er nichts von dem ist, was er gemacht hat; und endlich daß das Sein der Kreaturen nicht Gott beigelegt werden kann, nicht aus Defekt oder Mangel, sondern weil er sie alle weit überragt.“ [2]) —

„Die Guten allein können Gott erkennen hinsichtlich seiner Wesenheit, da dieses durch die **Gnade** geschieht; die Bösen aber können ihn erkennen, ebenso wie auch die Guten, durch die **natürliche Vernunft**. Deshalb sagt auch der heilige **Augustin** (Retract. 1. 4.): **Ich billige nicht, was ich in einem Gebete gesagt habe: O Gott, du hast gewollt, daß allein die Guten die Wahrheit erkennen; denn man kann mir entgegnen, daß es schlechte**

---

veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex Veritas, sed ex parte cognitionis nostrae.

[1]) Ibid. cap. 12: Est autem quaedam aliorum opinio, praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus intendentium probare Deum esse. Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptam . . .

Hujusmodi autem sententiae falsitas nobis ostenditur: tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet; . . . tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt.

[2]) Sum. theol. P. 1. q. 12. a. 12: Unde cognoscimus de ipso (Deo) habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur, et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit. —

Menschen gebe, die viele Wahrheiten erkännten — nämlich durch das natürliche Licht der Vernunft.“ [1]) —

Ich glaube, die angeführten Texte, die leicht ins Unbestimmte vermehrt werden könnten, werden vollständig genügen, um den offenbaren Gegensatz, der zwischen der Lehre des heiligen Thomas und den Principien der traditionalistischen Schule besteht, zu erkennen. Man darf nicht aus dem Gesichte verlieren, daß, wenn seine Sprache so klar und deutlich ist hinsichtlich der Wahrheiten, die sich direkt auf Gott beziehen, und die durch ihre Natur und ihre besonderen Verhältnisse der reinen Vernunft ferner liegen, dieses nicht weniger der Fall ist hinsichtlich anderer natürlichen Wahrheiten einer niedrigeren Ordnung. Deshalb sehen wir ihn in allen seinen Schriften die Auktorität sowohl der christlichen als auch der heidnischen Philosophen anrufen; deshalb sehen wir ihn unaufhörlich unwiderlegbare Beweise und gediegene Vernunftschlüsse aufstellen und entwickeln, um die metaphysischen und moralischen Grundwahrheiten darzuthun, ohne an die Offenbarung zu appellieren; deshalb hören wir ihn bei Beginn der Widerlegung des Pantheismus des Averroes, der auf die Existenz einer unpersönlichen Vernunft basiert war, folgendermaßen sprechen: [2]) „Ich will jetzt nicht zeigen, daß eine derartige Behauptung irrtümlich ist, weil sie der Wahrheit des christlichen Glaubens widerstreitet. . . . Ich will zeigen, daß diese Behauptung nicht weniger den Principien der Philosophie als der Lehre des Glaubens zuwider ist.“ —

Deshalb schließt er, nachdem er die Absurdität der Meinung des arabischen Philosophen über die Einheit des menschlichen Intellektes bewiesen, und nachdem er mit rein natürlichen Gründen die Persönlichkeit der menschlichen Seele dargethan hatte, mit folgenden Worten: „Dieses ist, was wir für zweckdienlich gehalten haben, um diesen Irr-

---

[1]) Ibid. ad 3: Cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis, sed cognitio ejus quae est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde dicit Augustinus in lib. Retractationum: „Non approbo quod in oratione dixi: Deus, qui nonnisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera,“ scilicet per rationem naturalem. —

[2]) Opusc. 9: Nec id nunc agendum est, ut positionem praedictam ostendamus erroneam, quia repugnet veritati fidei christianae . . . Intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta. —

tum zu vernichten, indem wir uns hierbei nicht der Zeugnisse und Lehren des Glaubens, sondern vielmehr der Gründe und Lehren der Philosophen selbst bedient haben." [1]) —

Siebentes Kapitel.

Fortsetzung: Der heilige Thomas und der Traditionalismus in seinen Folgerungen und Tendenzen.

Wenn der Traditionalismus mit seinen Principien und dem Hauptinhalte seiner Behauptungen in offenem Gegensatze zur Lehre des heiligen Thomas sich findet, so werden die Merkmale dieses Gegensatzes noch mehr hervorspringen, wenn man seine logischen Folgerungen und Tendenzen näher ins Auge faßt. Gewiß ist, daß viele Anhänger des Supernaturalismus bei ihrer gut christlichen Gesinnung einige dieser Konsequenzen verwerfen; aber das beweist nur, daß die Urheber eines Systems nicht immer imstande sind, die Gesamtheit aller seiner Konsequenzen zu übersehen und mit Klarheit seine Tendenzen zu erkennen.

Wenn man mit etwas Aufmerksamkeit über die Grundlagen des Traditionalismus nachdenkt, sieht man leicht, daß dieses System die fast vollständige Negation und Vernichtung der philosophischen Tradition hinsichtlich des Ursprunges der Erkenntnis in sich enthält. Alle Philosophen, die dieses Namens würdig sind, und welche sich mit der Lösung dieses so schwierigen und wichtigen Problems beschäftigten, haben bis jetzt den Ursprung der Erkenntnis teils in den Objekten, teils in der Aktivität der Seele und der eigentümlichen Kraft der Intelligenz, oder auch in der Kombination dieser beiden Principien gesucht; denn alle philosophischen Systeme über diesen Punkt lassen sich mittelbar oder unmittelbar auf eines von diesen Principien zurückführen. Indessen, wenn der Traditionalismus recht hat, dann haben sich alle diese Philosophen getäuscht, und alle diese Systeme sind falsch und irrig. Für die traditionalistische Schule haben die psychologischen That-

---

[1]) Ibid. circa finem: Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta. —

sachen sowohl wie die sensitiven Phänomene, die Objekte so gut wie die Ideen, die äußere Welt wie die intellektuelle Aktivität keine Bedeutung hinsichtlich des Ursprunges der Erkenntnis. Der wahre Ursprung der menschlichen Erkenntnisse, der fruchtbare Keim des Gedankens, die bewirkende Ursache der Wissenschaft, ist das **Wort**: dieses ist das, was die Ideen und Gedanken und durch sie die Wissenschaft hervorbringt.

Ist dieses vielleicht die Lehre der **christlichen** Philosophie? Augustin wie Thomas und all die großen christlichen Philosophen, die eine Ehre darin gesucht haben, ihre Lehren zu bewahren und weiter zu entwickeln, lehren einstimmig, daß die Erkenntnis nicht eine **Wirkung** des Wortes, sondern vielmehr sein **Seinsgrund** ist; und daß der Gedanke von Natur früher ist als das Wort, das in Wirklichkeit der äußere Ausdruck und die sinnfällige Kundgebung des Gedankens ist. „Wir lernen nichts," sagt **Augustin**, „durch diese Art von Zeichen, die wir Worte nennen. Denn die Erkenntnis des bezeichneten Dinges ist das, was uns den Gehalt des Wortes oder den Sinn, der in dem Tone enthalten ist, kennen lehrt; nicht aber ist das Zeichen das, was uns die Sache erkennen läßt." [1])

„Das Wort," sagt er anderswo, „das äußerlich ertönt, ist das Zeichen des Wortes, das in der Seele ist, welch letzterem eigentlich der Name „**Wort**" zukommt. Denn das, was mit dem Munde ausgesprochen wird, ist der Laut des inneren Wortes, und insofern heißt jenes: Wort, als man darunter die äußere Kundgebung des **inneren** Wortes versteht." [2]) —

Was den heiligen Thomas betrifft, wird es überflüssig sein, Texte anzuführen, da seine Ansicht hierüber wie über so viele andere Punkte mit dem heiligen Augustin übereinstimmt und bei jedem Schritte in seinen Werken sich verzeichnet findet. Für ihn und seine Schule ist es eine allgemeine konstante Lehre, daß die zwischen dem Worte und dem Gedanken bestehenden Beziehungen, anstatt die Kausalität jenes in Bezug auf diesen zu beweisen, vielmehr im Gegenteil die ursprüngliche Unabhängigkeit und die Existenzpriorität des Gedankens vor dem äußeren Worte uns kundgeben. Und nicht allein der Gedanke, sondern auch die Idee, die er Verbum mentis nennt, die der unmittelbare Terminus der intellektuellen Aktion oder des Gedankens

[1]) De Magist. cap. 10.
[2]) De Trinit. Lib. 15 cap. 11.

ist, ist früher als das äußere Wort. Der Gedanke und die Idee repräsentieren unmittelbar das erkannte Objekt und seine Wahrheit; das äußere Wort aber repräsentiert und bezeichnet unmittelbar die innere Idee und durch dieselbe das Objekt und seine Wahrheit. Der Gedanke und die Idee sind dem Menschen natürlich und deswegen bei allen gleich. Die äußeren Worte, um die Gedanken und Ideen auszudrücken, sind willkürliche und künstliche Zeichen, und deswegen bei verschiedenen Menschen verschieden. Die innere Idee ist eher als das Wort, weil sie der innere Ausdruck unserer Gedanken ist; und durch sie sprechen wir sozusagen zu uns selbst die Wahrheit des erkannten Gegenstandes aus, während das Wort erfunden wurde, um die innere Idee zu versinnlichen und die erkannte Wahrheit den anderen mitzuteilen.

Man glaube deshalb aber nicht, der heilige Thomas verkenne den Nutzen und die wissenschaftlichen Anwendungen, die aus den Beziehungen, die zwischen dem Worte und dem Gedanken bestehen, sich ergeben. Das äußere Wort, das gleichsam der Leib der inneren Idee ist, trägt dazu bei, in unserem Geiste die Erkenntnis der Wahrheit und die inneren Ideen, die sie unmittelbar ausdrücken, tiefer einzuprägen und festzuhalten. Die Erfahrung beweist uns, daß, wenn die innere Idee und das Wort durch den Gebrauch und die Gewohnheit der Sprache einmal in Beziehung gebracht ist, die innere Idee in uns die Vorstellung des Wortes erweckt, während der Ton oder Schall des Wortes oder die Erinnerung daran die Idee und innere Vorstellung des Gegenstandes erweckt.

Die Hauptlehre des absoluten Traditionalismus über den Einfluß des Wortes auf die Erzeugung des Gedankens und auf die Entwickelung der Wissenschaft führt zur Vernichtung der Vernunft und der wahren Wissenschaft.

Wenn, wie der Traditionalismus behauptet, die Ideen uns von der Sprache kommen; wenn der Gedanke eine Wirkung und ein Produkt des Wortes ist: dann muß man sagen, daß der Einzelmensch die Wissenschaft von außen empfange, oder wenn man will, daß die Gesellschaft, dem Individuum das Wort mitteilend, auch die bewirkende Ursache seiner Wissenschaft sei. Wenn das Wort alles ist, dann sind die Vernunftprincipien, die ewigen Wahrheiten, die Ideen und sogar das Licht der natürlichen Vernunft, das nach dem tief philosophischen Ausdrucke des heiligen Thomas „eine gewisse Ähnlichkeit mit der unerschaffenen Wahrheit ist," quaedam similitudo increatae veritatis,

von gar keiner Bedeutung; wenigstens können sie nur einen sehr sekundären Einfluß auf die nähere Bestimmung des menschlichen Gedankens und auf die Schöpfung der Wissenschaft ausüben. Wenn das Wort alles ist, dann ist auch der Unterricht alles. Indessen, der heilige Thomas lehrt, daß die ewigen Wahrheiten, die ersten Vernunftprincipien und das natürliche Licht der Vernunft die wahre bewirkende Ursache der Wissenschaft beim Menschen sind, und daß das äußere Wort und der Unterricht nur als conditio sine qua non ihrer näheren Bestimmung und Entwickelung, und wenn man will, als sekundäre und indirekte Ursachen anzusehen sind.

Dieses ist ohne Zweifel eine von den Phasen des Traditionalismus, die der heilige Thomas am schärfsten bekämpfte. Vernehmen wir seine Worte; die Lehre, die er in der Stelle entwickelt, die wir mitteilen wollen, ist aller Beachtung wert, nicht allein weil sie eine ausdrückliche Bekämpfung des Traditionalismus enthält, sondern auch wegen der Ideen, die sie hinsichtlich der lichtvollen Theorie über den Ursprung und die Natur der Erkenntnis und der menschlichen Vernunft enthält, über welche Theorie wir später sprechen werden.

„Dasselbe muß man auch hinsichtlich der Erwerbung oder Erlangung der Wissenschaft sagen, nämlich daß in uns gewisse „Keime" der Wissenschaft präexistieren, welche mittels des Lichtes des intellectus agens, der die Ideen von den sensitiven Dingen abstrahiert, unmittelbar durch die Vernunft erkannt werden, seien es komplexe Erkenntnisse oder Sätze, wie die obersten Grundsätze, seien es einfache Begriffe, wie der Begriff des Seins, der Einheit und anderer dergleichen, welche die Vernunft augenblicklich auffaßt oder erkennt."

„Von diesen allgemeinen Principien leiten sich dann wie aus gewissen Keimen die übrigen sekundären Principien oder weniger allgemeinen Wahrheiten ab. Wenn also die Vernunft sich auf diese allgemeinen Begriffe und Principien stützt und zur aktuellen Erkenntnis der partikulären Wahrheiten fortschreitet, die sie nur in der Potenz und implicite erkannte, insofern diese in jenen allgemeinen Principien enthalten waren, alsdann sagt man, jemand erlange oder erwerbe die Wissenschaft."

„Man muß jedoch beachten, daß bei den natürlichen Dingen auf zweifache Weise geschehen kann, daß ein Ding in der Potenz präexistiert: 1) mit vollständiger aktiver Potenz, was stattfindet, wenn irgend ein Ding in sich selbst das aktive Princip und die hinreichende Kraft besitzt, um in sich selbst den Akt oder die Vollkommenheit zu

realisieren, deren es sich augenblicklich beraubt findet, wie das z. B. bei der Gesundheit der Fall ist; denn die in dem Kranken vorhandene natürliche Kraft ist es, welche in ihm die Heilung und die Gesundheit bestimmt. Die zweite Art und Weise ist die Präexistenz in passiver Potenz, wie dies der Fall ist, wenn das in der Potenz sich befindliche Ding in sich selbst nicht das hinreichende Princip hat, um den Akt oder die Vollkommenheit, deren es entbehrt, hervorzubringen. Wenn ein Ding sich in vollständiger aktiver Potenz befindet, alsdann wirkt das äußere Agens nur dadurch, daß es dem inneren Agens hilft und ihm die Dinge darbietet, deren es bedarf, um zum vollkommenen Akte zu gelangen. So sehen wir, daß der Arzt bei der Heilung der Diener der Natur ist, indem er diese durch Anwendung seiner Medikamente unterstützt, deren sich die Natur als Mittel und Werkzeuge bedient, während sie das Hauptagens für die Heilung bleibt. Wenn dagegen ein Ding allein in passiver Potenz präexistiert, dann ist das äußere Agens die Hauptursache." . . .

„Beim Menschen aber, der die Wissenschaft erwirbt oder erlernt, präexistiert die Wissenschaft nicht in rein passiver Potenz, sondern in aktiver Potenz; denn sonst würde der Mensch niemals durch sich selbst die Wissenschaft erlangen können. Wie also die Heilung auf zweifache Weise geschehen kann, einmal durch die alleinige Thätigkeit der Natur, und das andere Mal durch die Kraft der Natur, aber unter Beihilfe der Arznei: so existieren auch zwei Mittel und Wege, die Wissenschaft zu erlangen, nämlich erstens, wenn die natürliche Vernunft durch sich allein zur Erkenntnis der vorher unbekannten Wahrheit gelangt; und dies nennt man Invention. Zweitens, wenn die natürliche Vernunft äußerlich unterstützt wird, um zu dieser wissenschaftlichen Erkenntnis zu gelangen; und dies geschieht durch den Unterricht." . . .

„Etwas ähnliches findet statt bei der Erlangung der Wissenschaft; denn der, welcher den Schüler unterrichtet, indem er ihn die unbekannten Wahrheiten durch sich selbst finden und erforschen läßt, führt ihn auf dieselbe Weise dazu, als wenn jemand sich selbst zur Erkenntnis des Unbekannten hinführt. Das Verfahren der Vernunft, wenn diese auf dem Wege der Invention voranschreitet, realisiert sich durch Anwendung der ersten Principien, deren Wahrheit durch sich selbst bekannt ist, auf bestimmte Gegenstände, um aus diesen partikuläre Schlüsse zu ziehen, und aus diesen wieder andere."

„Deshalb sagt man, daß jemand einen anderen belehrt, insofern

er dem anderen mittels Zeichen dasselbe wissenschaftliche Verfahren oder dieselbe wissenschaftliche Forschung kundgiebt, die er selbst in sich durch die natürliche Vernunft vollbringt; und auf diese Weise wird die natürliche Vernunft des Schülers zur Erkenntnis der vorher unbekannten Dinge mittels der Worte wie durch gewisse Mittel oder Werkzeuge geführt. Wie man also sagt, der Arzt stelle die Gesundheit des Kranken wieder her, obwohl es die Natur ist, welche dieses hauptsächlich bewirkt; ebenso sagt man auch, der Mensch bringe bei einem anderen die Wissenschaft durch seine eigene natürliche Vernunft hervor; dieses nennt man einen anderen unterrichten; nur in diesem Sinne darf man sagen, daß einer den anderen unterrichtet und sein Lehrer ist."

„Jedoch kommt zuweilen vor, daß einer dem anderen Sachen vorhält, die in den ersten Principien nicht enthalten sind, oder die wenigstens als in ihnen enthalten nicht erkannt werden; alsdann wird derjenige, der dergleichen lehrt, beim Schüler nicht die wahre Wissenschaft erzeugen, sondern nur ein menschliches Meinen oder Glauben, obwohl auch dieses in gewisser Weise aus jenen natürlichen ersten Principien hervorgeht. Denn die Natur selbst dieser Principien führt uns zu der Betrachtung, daß die aus ihnen durch notwendige Schlußfolge hervorgehenden Wahrheiten mit Gewißheit festzuhalten sind; daß Sätze, die ihnen offenbar widersprechen, als absolut falsch verworfen werden müssen; und daß hinsichtlich der übrigen, die weder klar und bestimmt daraus sich ableiten, noch ihnen offenbar widersprechen, der Verstand zustimmen oder nicht zustimmen kann."

„Und dieses Licht der Vernunft, womit wir diese Principien erkennen, ist uns von Gott als eine gewisse Teilnahme an der unerschaffenen Wahrheit, die in uns sich abspiegelt, gegeben worden. Da also alle Kraft und Wirksamkeit der menschlichen Wissenschaft aus der Kraft dieses intellektuellen Lichtes hervorgeht, ist es klar, daß Gott allein es ist, der uns innerlich und als Haupturſache lehrt und unterrichtet." [1]) —

---

[1]) Quaest. Disp. De Veritate, quaest. 11. art. 1: Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione, quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet, primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexae, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis et unius et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit.

Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis univer-

Die einfache Lektüre der eben angeführten Stelle reicht hin, um zu erkennen, daß die vom heiligen Lehrer hier entwickelte Lehre den

---

salibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.

Sciendum tamen est, quod in naturalibus rebus aliquid praeexistit in potentia dupliciter: uno modo, in potentia activa completa, quando scilicet principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali, quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur.

Alio modo, in potentia passiva, quando scilicet principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum.

Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adjuvando agens intrinsecum et ministrando ei ea, quibus possit in actum exire. Sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam et apponendo medicinam, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est, quod educit principaliter de potentia in actum ...

Scientia ergo praeexistit in adiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per se ipsum acquirere scientiam. Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae, ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per se ipsum devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio; alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur; et hic modus dicitur disciplina ...

Similiter etiam contingit in scientiae acquisitione; quod eodem modo docens alium, ad scientiam ignotorum deducit inveniendo, sicut si aliquis deducit seipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo, est, ut principia communia per se nota, applicet ad determinatas materias, et inde procedet in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias.

Unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli per hujusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo, natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alia operatione rationis naturalis illius; et hoc est docere. Unde unus homo alium docere dicitur, et ejus esse magister.

Si autem aliquis alicui proponat ea, quae in principiis per se notis non includuntur vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem vel fidem, quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur. Ex ipsis enim principiis per se notis, considerat,

vollständigsten Gegensatz einer der Hauptlehren des Traditionalismus bildet. Während dieser das Wort als den **Ursprung** der Entwickelung der Vernunft und als die erste bewirkende Ursache der Wissenschaft ansieht, und deswegen notwendig zum **absoluten Supernaturalismus** hinneigt, weil der traditionalistischen Schule zufolge das Wort mittels der Offenbarung der Gesellschaft und dem Menschen zu teil wird, behauptet dagegen der heilige Thomas, daß in der natürlichen Ordnung die durch die ersten Principien befruchtete Vernunft, — welche Principien von Natur erkannt werden — der wahre Ursprung der Entwickelung des menschlichen Gedankens und seiner wissenschaftlichen Erkenntnisse ist.

Hiermit ist nicht im Widerspruche, daß er Gott die Hauptursache der Wissenschaft des Menschen nennt; denn dergleichen Benennung bezieht sich bloß auf Gott als erste Ursache des menschlichen Intellektes, sowie aller übrigen geschaffenen Dinge, und ganz besonders als erste Ursache der ersten Principien und der ewigen und notwendigen Wahrheiten, die sozusagen den Grundstock der menschlichen Vernunft und den aktiven fruchtbaren Keim der Wissenschaft bilden, und die ein Abdruck der unendlichen Intelligenz, ein Ausfluß der göttlichen Ideen und eine Teilnahme an der göttlichen Vernunft selbst sind.

Weder hierüber noch über die in der citierten Stelle enthaltene Widerlegung des Traditionalismus kann ein Zweifel obwalten. „Die Erkenntnis der Dinge,“ fährt er fort,[1] „geschieht in uns nicht durch die Erkenntnis der **Worte**, sondern durch die Erkenntnis anderer, mehr sicherer Dinge, nämlich der **ersten Principien**, die mittels der Worte uns vorgeführt und auf bestimmte einzelne Schlüsse angewandt werden, die im einzelnen vorher uns nicht bekannt waren, indem wir von ihnen nur eine konfuse und virtuelle Erkenntnis in den ersten Principien besaßen; denn die Erkenntnis der **Principien**, nicht aber die Erkenntnis der **Zeichen**, ist es, die in uns die Wissenschaft erzeugt.“ —

---

quod ea, quae ex his necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum praebere potest vel non.

Hujusmodi autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit, nisi ex virtute illius luminis, constat, quod solus Deus est, qui interius et principaliter docet. —

[1]) Ibid. ad 2.

„Die sinnfälligen Zeichen, die in die sensitiven Vermögen aufgenommen werden, dienen der Vernunft dazu, die Ideen und Begriffe daraus zu schöpfen und zu bilden, deren sie sich bedient, um in sich selbst die Wissenschaft zu erzeugen; denn das nächste bewirkende Princip der Wissenschaft sind nicht die Worte, sondern vielmehr die Vernunft selbst, die sich entwickelt und von den Principien zu den Konklusionen fortschreitet."[1]) —

„In demjenigen, der von einem anderen unterrichtet wird, präexistiert die Wissenschaft nicht in vollständiger Aktualität, sondern nur sozusagen im Keime, quasi in rationibus seminalibus, insofern die allgemeinen Ideen oder Begriffe, deren Erkenntnis uns quasi von Natur aus eigen ist, gleichsam die Samenkörner aller weiteren Erkenntnisse sind. Und wenn auch ein geschaffenes Vermögen, wie die Vernunft es ist, nicht in dem Sinne diese „Keime" zum Akte führen kann, daß sie dieselben in uns hineinsenkt; so kann sie dieselben doch zum Keimen bringen und das entwickeln, was in ihnen virtuell und wurzelhaft enthalten war."[2]) —

Hier wie überall; bei diesem wichtigen Gegenstande wie bei allen großen Problemen der Philosophie befindet sich der Gedanke des heiligen Thomas in vollständiger Harmonie mit dem Gedanken des heiligen Augustin. Dieser Gründer der christlichen Metaphysik lehrt dieselbe Lehre, die wir soeben aus dem Munde des heiligen Thomas vernommen haben; und man kann sagen, daß dieser nichts weiter gethan habe, als die Lehre des ersteren auf dem Gebiete der Wissenschaft weiter entwickeln. Man lese nur das Buch De Magistro des großen Bischofs von Hippo, und man wird finden, daß er dieselbe Lehre, wie sie in den vorhin mitgeteilten Stellen aus Thomas enthalten ist, nämlich über die Beziehungen des Wortes zum Gedanken, über den sekundären Einfluß des Unterrichtes auf die Erzeugung und Entwickelung der Wissenschaft aufstellt und lehrt: eine Erzeugung und Entwickelung, die er gerade wie Thomas nicht den äußeren Worten, auch nicht dem äußeren Unterrichte, sondern der menschlichen Vernunft selbst zuschreibt, die in sich selbst die Wahrheit in den ersten Principien wie im Keime besitzt, die ein Ausfluß der unerschaffenen Wahrheit Gottes sind. Wir wollen einige von seinen Gedanken anführen:

Verba . . . admonent tantum, ut quaeramus res, non ex-

---

[1]) Ibid. ad 4.
[2]) Ibid. ad 5.

hibent, ut noverimus . . . Rebus ergo cognitis, verborum quoque cognitio perficitur; verbis vero auditis, nec verba discuntur. Non enim ea verba, quae novimus, discimus; aut quae non novimus, didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit.[1])

Cum vero de his agitur, sagt er weiterhin,[2]) quae mente conspicimus, id est, intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiori luce veritatis, qua ipse auditor, si et ipse illo secreto et simplici oculo videt, novit quod dico, sua contemplatione, non verbis meis. Ergone hunc quidem doceo vera, dicens vera intuentem: docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente manifestius. Itaque de his etiam interrogatus respondere posset. Quid autem absurdius quam eum putare locutione mea doceri, qui posset antequam loquerer, ea ipsa interrogatus exponere.

Quamobrem[3]) in iis etiam, quae mente cernuntur, frustra cernentis loquelas audit quisquis ea cernere non potest . . . quisquis autem cernere potest, intus est discipulus veritatis. —

At istas omnes disciplinas,[4]) quae se docere (magistri) profitentur . . . cum verbis explicaverint, tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt. Et cum vera dicta esse, intus invenerint, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos . . . Et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, fovis se ab eo, qui admonuit, didicisse arbitrantur. —

Cum autem ad alios loquimur,[5]) verbo intus manenti, ministerium vocis adhibemus . . . ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit. Nihil itaque agimus per membra corporis

---

[1]) De Magistro, cap. 11.
[2]) Ibid. cap. 12.
[3]) Ibid. cap. 13.
[4]) Ibid. cap. 14.
[5]) De Trin. Lib. 9. cap. 7.

in factis dictisque nostris ... quod non verbo apud nos intus edito praevenimus. Nemo enim volens aliquid facit, quod non in corde suo prius dixerit. —

Eine der gefährlichsten Konsequenzen des absoluten Traditionalismus ist die Leugnung des Fundamentes der philosophischen Gewißheit. Es ist in der That seltsam! Der Traditionalismus, der in seinen übertriebenen supernaturalistischen Prätensionen schließlich die ganze menschliche Wissenschaft auf die Offenbarung und auf das übernatürliche Gebiet gründen und zurückführen will, bereitet hierdurch dem philosophischen Skepticismus den Weg. Denn in der That; wenn die Offenbarung und die Tradition des Wortes der erste Ursprung des Gedankens in seiner wissenschaftlichen Entwickelung ist, dann wird man den ersten Grund und das fundamentale Kriterium der Wahrheit in dieser durch das Wort übermittelten Tradition suchen müssen; und da das Wort an das Individuum in der Gesellschaft gelangt, so wird die Vernunft dieser Gesellschaft, oder besser: die allgemeine Übereinstimmung, der consensus communis, das wahre legitime Kriterium der philosophischen Wahrheit sein. Und auf diese Weise sind wir durch die Behauptungen der traditionalistischen Schule bei dem irrtümlichen Systeme von Lamenais angelangt.

„Hier offenbart sich," sagt mit viel Recht Maret,[1]) „das geheime notwendige Band, das den absoluten Traditionalismus mit der Lehre über die Gewißheit verbindet, wie sie von Lamenais gelehrt wird. Diese letztere ist nur ein einfaches Komplement derselben. In der Erscheinung und Aufeianderfolge der Systeme giebt es nichts Willkürliches. Das System Bonald's rief das von Lamenais hervor; und die Verwandtschaft dieser beiden Systeme ist auch von den beiden Philosophen anerkannt und ausgesprochen worden. Deshalb gelten alle gegen die Auktoritätslehre erhobenen Einwendungen auch dem absoluten Traditionalismus." —

Übrigens verfährt der absolute Traditionalismus, indem er das Fundament der Gewißheit in der Auktorität und Übereinstimmung der Menschen sucht, unzweifelhaft ganz logisch richtig. In jedem philosophischen Systeme muß das erste Princip und der erste Grund der wissenschaftlichen Gewißheit in Beziehung stehen zu seiner Theorie über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis; dies sind zwei Punkte, die in jedem wohl geordneten Systeme in innigster Beziehung zu einander

---

[1]) Philos. und Relig. Lekt. 14.

stehen, und von welchen der eine der Ausdruck und die Anwendung des andern notwendig sein muß. Deshalb mußte der Supernaturalismus bei seiner Behauptung, daß das Wort der Ursprung der Ideen und des Gedankens sei, daß der menschliche Geist auf wissenschaftlichem Gebiete durch das Wort erweckt und vervollkommnet werde; und daß die Tradition der Sprache der Ursprung und der Grund der menschlichen Wissenschaft sei, an die Stelle der individuellen Evidenz der Vernunft, dem wahren Fundamente der philosophischen Gewißheit, das Kriterium der Auktorität oder die allgemeine Übereinstimmung (consensus communis omnium) setzen, wenn er nicht in offenen Widerspruch mit seinen Principien und den Gesetzen der Logik geraten wollte.

Daß diese Lehre von Natur aus zum Skepticismus führt, wird man leicht erkennen, wenn man beachtet, daß nicht allein dieser Skepticismus seit dem Augenblicke fast unvermeidlich wird, wo man die ursprüngliche Legitimität der Evidenz leugnet, sondern auch daß das Kriterium, das die traditionalistische Schule „allgemeine Übereinstimmung“ nennt, an sich keinen wissenschaftlichen Wert hat, weil es getrennt von den übrigen Kriterien und besonders von der rationellen Evidenz, ganz unfähig ist, im Geiste die wahre wissenschaftliche Gewißheit zu erzeugen. Worauf reduciert sich der Wert der Übereinstimmung der Menschen, wenn man nicht zugleich die Legitimität des Zeugnisses der äußeren Sinne voraussetzt? Und was ist eine Philosophie, die in ihren Principien und ihren Schlußfolgerungen auf diese allgemeine Übereinstimmung sich stützt, und in der man von der Evidenz der Vernunft sogar hinsichtlich dessen, was auf die Erkenntnis der ersten Principien sich bezieht, ganz abstrahiert oder ihr wenigstens keinen wissenschaftlichen Wert beilegt? Auch diese Hypothese zugegeben: wer wird imstande sein, die Bedingungen näher anzugeben, welche diese allgemeine Übereinstimmung haben muß, um den Verstand zur Zustimmung zu bewegen?

„Wenn das Wort allgemein,“ bemerkt sehr richtig Balmes,[1] „vom ganzen menschlichen Geschlechte verstanden werden muß: wie wird man die Stimmen der ganzen Menschheit sammeln können? wenn die Übereinstimmung keine ganz allgemeine zu sein braucht: bis zu welchem Punkte wird der Widerspruch oder die einfache Nichtzustimmung einiger die Legitimität des Kriteriums vernichten?“ —

Bekanntlich reduciert sich bei einem nicht geringen Teile des

[1]) Fundamente der Philos. Buch 1. Kap 33.

menschlichen Geschlechts die allgemeine Übereinstimmung und das Kriterium der menschlichen Auktorität auf das Wort ihrer Väter oder Vorfahren, oder wenn es hoch kommt, auf das Wort ihres Wohnortes. Und in der That, wenn diese Menschen kein weiteres rationelles Fundament der Gewißheit ihrer Urteile als das Wort dieser kleinen Anzahl von Menschen haben, wird uns niemand bestreiten wollen, daß ihr intellektuelles Leben sehr wenig Vernünftiges hat, und daß sie dem allgemeinen Zweifel sehr nahe sind.

In diesem wie in dem vorher angegebenen Punkte wird der Traditionalismus im voraus vom heiligen Thomas bekämpft und widerlegt. In Übereinstimmung mit seiner Theorie über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis stellt der heilige Lehrer in der *unmittelbaren persönlichen Evidenz* der Vernunft, wenn auch nicht das einzige, so doch das Hauptfundament der philosophischen und wissenschaftlichen Gewißheit auf, wie wir in seiner *Ideenlehre* später sehen werden. Es ist eine der Hauptlehren, die bei jedem Schritte in seinen Schriften sich findet und die er mit einer gewissen Vorliebe zu wiederholen scheint, nämlich, daß die unmittelbare Evidenz, die nichts anderes ist als die klare Einsicht der Vernunft in die Richtigkeit der ersten Principien und der Konklusionen, die aus diesen unmittelbar abgeleitet werden, die Basis der rationellen Wissenschaft und der philosophischen Gewißheit ist. Wir wollen eine Stelle anführen, die er speciell zur Bekämpfung der Behauptungen und Tendenzen des Traditionalismus über diesen Punkt geschrieben zu haben scheint.

„Die Gewißheit der Wissenschaft entsteht ganz aus der Gewißheit der Principien; denn dann erkennen wir mit Gewißheit die Schlußfolgerungen, wenn sie auf die ersten Principien zurückgeführt werden. Darum gehet die Gewißheit der Wissenschaft aus *dem Lichte der Vernunft* hervor, das uns von Gott in unserm Inneren mitgeteilt ist, ... und sie stammt nur vom Menschen, der äußerlich zu uns spricht, insofern er bei unserem Unterrichte die Konklusionen auf die Principien zurückführt; und auch in dieser Hinsicht würde er in uns nicht die Gewißheit erzeugen, wenn nicht in uns die ersten Principien präexistierten, worauf sich die Konklusionen beziehen und zurückgeführt werden.“ [1]) —

Und an einer anderen Stelle vom Ursprunge dieser Gewißheit hinsichtlich der äußeren Agens sprechend, sagt er: „Man muß vielmehr

---

[1]) Quaest. Disput. de Verit. quaest. 11. art. 1. ad 3.

sagen, daß wir die wissenschaftliche Gewißheit von Gott allein empfangen, der unserem Geiste das Licht der Vernunft aufdrückt, durch welches wir die Principien erkennen, woher dann weiterhin die Gewißheit der Wissenschaft entsteht." [1]) —

Achtes Kapitel.

Fortsetzung: Vergleichende Übersicht der Behauptungen und Tendenzen der traditionalistischen Schule und der Lehre des heiligen Thomas.

Wenn wir einen Blick auf die in den zwei vorhergehenden Kapiteln aufgeführten Gedanken werfen, ist es leicht zu erkennen, daß die Behauptungen und Tendenzen des Traditionalismus, auch unter dem rein philosophischen Gesichtspunkte betrachtet, in offenem Widerspruche mit der Lehre des heiligen Thomas stehen.

Der Traditionalismus sagt: Die natürliche Vernunft des Menschen kann durch ihre eigenen Kräfte nicht zur sicheren Erkenntnis der metaphysischen, moralischen und religiösen Grundwahrheiten, die sich auf seine natürlichen Pflichten und Bestimmungen beziehen, gelangen. Die Geistigkeit der Seele, ihre Unsterblichkeit, die ersten Hauptvorschriften des Naturgesetzes, das Dasein und die Einheit Gottes, sind Wahrheiten, die über die Vernunft hinausliegen, die allein durch die primitive göttliche Offenbarung zur Überzeugung und Gewißheit hinsichtlich derselben gelangen kann.

Der heilige Thomas sagt: Die natürliche Vernunft, die eine Teilnahme an der ewigen Vernunft Gottes ist, kann durch ihre eigenen Kräfte, unabhängig von der übernatürlichen göttlichen Offenbarung, zur Wissenschaft gelangen. Die Geistigkeit, Unsterblichkeit und Freiheit unserer Seele, sowie die übrigen Grundwahrheiten der moralischen Ordnung und sogar das Dasein und die Einheit Gottes, gehören zum Bereiche dieser natürlichen Vernunft, welche sie mit voller Evidenz beweist.

Der Traditionalismus strebt dahin, die natürliche Ordnung mit der übernatürlichen Ordnung zu verwechseln und zu identificieren, und die menschliche Vernunft in der göttlichen Vernunft aufgehen zu lassen.

---

[1]) Ibid. ad 17.

Der heilige Thomas, der behauptet, daß die menschliche Vernunft gestärkt und vervollkommnet wird, wenn sie mit der Vernunft Gottes mittels der Offenbarung sich in Berührung setzt, trägt zu gleicher Zeit Sorge, die Linie anzugeben, welche das Gebiet der Vernunft von dem Gebiete der Offenbarung und des Glaubens, die natürliche Ordnung von der übernatürlichen Ordnung unterscheidet und trennt, indem er einen fundamentalen Unterschied zwischen diesen beiden Erkenntnisgebieten aufstellt.

Der Traditionalismus sagt: Das Wort ist der Ursprung des menschlichen Gedankens und befruchtet die Vernunft in wissenschaftlicher Hinsicht; das Wort erzeugt die Ideen und ist eher als sie. Die äußeren Gegenstände, die ersten Principien und ersten Wahrheiten, die inneren Ideen und sogar die Thätigkeit der Intelligenz, haben entweder keine Bedeutung, oder tragen doch nur auf eine sekundäre Weise zur wissenschaftlichen Entwickelung des Intellektes bei: das Wort erzeugt dies alles, es ist das einzige wahre Princip des Gedankens und der Wissenschaft, und sogar auch der ersten intellektuellen Erkenntnisse.

Der heilige Thomas sagt: Das Wort ist nicht der Ursprung und die Ursache des Gedankens und der Idee, sondern ist nur ihr künstliches und willkürliches Zeichen, und ist folglich von Natur aus später als der Gedanke und die innere Idee. Die intellektuelle Thätigkeit und die ersten Principien, deren Erkenntnis der Vernunft sozusagen angeboren und natürlich sind, bestimmen die wissenschaftliche Entwickelung und sind das wahre Princip der menschlichen Erkenntnisse. Das Wort setzt den Gedanken und die Thätigkeit der Vernunft voraus, und wirkt nur auf eine sekundäre Weise zu der Existenz und der successiven Entwickelung der Wissenschaft mit wegen der Beziehungen, in welchen es zu den inneren Ideen steht.

Der Traditionalismus sagt: Die Gesellschaft, dem Individuum das Wort lehrend und übermittelnd, übermittelt mit ihm auch den Gedanken und die Wissenschaft. Die allgemeine Übereinstimmung oder die menschliche Auktorität wird folglich als Regel und Kriterium für die Wahrheit gelten müssen; die rationelle und philosophische Gewißheit wird auf diese Quellen zurückgeführt werden müssen, und da das Wort durch die göttliche Offenbarung dem Menschen zu teil wird, wird diese Offenbarung das wahre Fundament der philosophischen Gewißheit sein. Somit ist also der absolute und allgemeine Supernaturalismus die letzte Konsequenz des Traditionalismus.

Der heilige Thomas sagt: Das Fundament der rationellen und philosophischen Gewißheit ist verschieden von dem Fundamente der Gewißheit, die sich auf die übernatürliche Ordnung und die Offenbarung bezieht; diese Gewißheit stützt sich auf das Wort Gottes; und ihr erster Grund ist folglich eine äußere Thatsache. Dagegen bezieht sich die rationelle und philosophische Gewißheit der natürlichen Ordnung auf Gott nur in einem uneigentlichen und indirekten Sinne, nämlich als äußere Ursache derselben, insofern Gott die allgemeine bewirkende Ursache alles Geschaffenen ist. Indessen die eigentliche, innere, unmittelbare und natürliche Ursache der wissenschaftlichen Gewißheit ist die Evidenz, durch welche die Vernunft unmittelbar und notwendig die ersten Wahrheiten erkennt, in welchen die sekundären Wahrheiten oder die Folgesätze implicite enthalten sind, welche an der Gewißheit der ersteren durch ihre notwendige Verknüpfung mit denselben teilnehmen und sie von ihnen erhalten. Also ist die unmittelbare Evidenz, oder wenn man will, die Vernunft, arbeitend unter dem Einflusse der ersten Principien und durch sie befruchtet, das legitime Fundament der eigentlich wissenschaftlichen Gewißheit, aber nicht das durch die Gesellschaft dem Einzelnen mitgeteilte Wort, und noch viel weniger die allgemeine Übereinstimmung.

Mit Rücksicht auf den Plan und die Natur dieses Werkes habe ich mich nur in einige Betrachtungen über die hauptsächlichsten Behauptungen, Tendenzen und Folgerungen der traditionalistischen Schule in Beziehung zur Lehre des heiligen Thomas einlassen können, und auch dieses nur unter dem philosophischen Gesichtspunkte. Dieser Vergleich, der einer weit größeren Entwickelung auch in rein philosophischer Hinsicht fähig wäre, ist es noch weit mehr unter dem theologischen Gesichtspunkte; denn noch weit größer ist der Gegensatz, der zwischen der traditionalistischen Schule und der Lehre des heiligen Thomas in dieser Hinsicht besteht. Ihre theologischen Folgerungen und Tendenzen sind noch gefährlicher als die philosophischen, die wir soeben geprüft haben. Da indessen eine derartige Untersuchung, wie eben angegeben, nicht zum Gegenstande dieses Werkes gehört, beschränke ich mich darauf, die Worte Maret's über die Verwechselung und Identificierung der natürlichen Ordnung mit der geoffenbarten und übernatürlichen Ordnung, die ohne Zweifel der Hauptirrtum und die gefährlichste Tendenz in theologischer Hinsicht sind, herzusetzen.

„Nach diesem Systeme ist eine äußere und positive Offenbarung der Ursprung des Wortes, des Gedankens und aller unserer geistigen,

religiösen und moralischen Erkenntnisse. Die äußere, positive Offenbarung aber ist nach der Sprache und den Principien der Theologie die übernatürliche Offenbarung. Nach den angesehensten Theologen ist die Offenbarung eine göttliche Belehrung, die durch ein Mittel geschieht, das von den menschlichen Vermögen oder Kräften wesentlich verschieden ist, die ihrerseits auf ihre Weise uns ebenfalls Gott und viele göttliche Wahrheiten erkennen lassen. Die Offenbarung setzt folglich die Existenz des Menschen und der menschlichen Vermögen oder Fähigkeiten voraus. Um von Gott belehrt zu werden, um das Wort Gottes zu hören und zu verstehen, muß der Mensch schon vorher existieren. Die menschliche Natur ist eher als die Offenbarung, wenigstens ist sie früher nach der Auffassung unserer Vernunft, und diese Natur existiert durch die Wirkung des schöpferischen Aktes, der sie als eine in sich vollständige hinstellte. Die Offenbarung ist also eine der natürlichen Vernunft des Menschen noch hinzugegebene göttliche Belehrung, eine Belehrung, die durch außerordentliche, äußerliche und öffentliche Mittel (wenn sie öffentlich sein soll) geschieht. Mithin ist die Offenbarung wesentlich übernatürlich, oder noch besser: außernatürlich ihrer Art nach. Die Offenbarung hat natürliche Wahrheiten und übernatürliche Wahrheiten zum Gegenstande; aber auch wenn sie natürliche Wahrheiten vorstellt, hat sie vor allem ein übernatürliches Ziel im Auge, weil ihre anderweitige Absicht darin besteht, den Menschen über seine eigene Natur emporzuheben. Diese Offenbarung ist wesentlich Eine, wenn sie auch zu verschiedenen Zeiten geschehen ist. Im Anfange wendet sie sich an den unschuldigen Menschen im Augenblicke selbst seiner Erschaffung; später haben ihre successiv fortschreitenden Belehrungen die Wiederherstellung und Vervollkommnung des gefallenen Menschen zum Gegenstande."

„Ich erinnere hieran bloß, damit man wohl beachte und erkenne, daß die Offenbarung zu einer von der natürlichen Ordnung ganz verschiedenen Ordnung gehört, zu einer Ordnung, die zu dieser hinzugekommen ist, zu einer wesentlich übernatürlichen, und darum aus Gnade verliehenen Ordnung. Die Schöpfung betrifft die Natur, die Gnade wird der Natur hinzugefügt; und die Offenbarung gehört zu dieser Ordnung der Gnade. Der schöpferische Akt und der Offenbarungsakt sind in Bezug auf uns notwendig von einander verschieden und dürfen nicht mit einander verwechselt werden, wenn sie auch hinsichtlich ihres Ursprunges gleichzeitig sein sollten. Dieses sind die Principien, die

jedes philosophische System beachten muß, wenn es nicht mit den allgemein feststehenden Lehren in Kollision kommen will."

„Erfüllt der absolute Traditionalismus diese Bedingung? Ist die Offenbarung, die er anruft und zum Ausgangspunkte nimmt, die theologische übernatürliche Offenbarung? Allerdings, da er anfangs den Ausdruck Offenbarung in seinem gewöhnlichen Sinne nahm, wie er in den Schulen angenommen war, ohne eine natürliche Offenbarung von der übernatürlichen Offenbarung zu unterscheiden. Diese Unterscheidung geschah erst später; und wir werden sogleich sehen, was davon zu halten ist. Schon das Vorhaben und die Absicht der Traditionalisten, weshalb sie die Offenbarung als Quelle des Wortes und der Ideen darstellten, nämlich um die Grundlagen des Deismus und Rationalismus zu zerstören, zeigt, daß sie unter dem Worte Offenbarung in Wirklichkeit die theologische Offenbarung verstanden. Wir befinden uns also vor einer historischen Thatsache, wenn wir ihnen die Lehre zuschreiben, die den Ursprung der Vernunft in die übernatürliche Offenbarung verlegt; es ist uns mithin auch erlaubt, die logischen Konsequenzen dieser Lehre zu prüfen."

„Nach diesem Systeme gehört der Mensch sich nicht selbst an, findet sich nicht im Besitze seiner Natur, spricht, denkt nicht, hat keine geistige Erkenntnis, keine religiöse und moralische Wahrheit — als nur durch die Wirkung der äußeren positiven Offenbarung, d. h. mittels der übernatürlichen Offenbarung, wie wir soeben gesehen haben. Also ist diese Offenbarung absolut notwendig, um die Natur des Menschen zu bilden. Gott ist ihm diese Offenbarung schuldig; denn da er ihn als denkendes Wesen schafft, muß er, wenn er nicht mit sich in Widerspruch kommen will, ihm alles geben, was zur Entwickelung des Gedankens nötig ist. Aber diese absolute Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung steht in offenem Widerspruche mit den Grundsätzen der Theologie. Der Begriff des gratis datum ist eines der wesentlichen Merkmale der übernatürlichen Offenbarung, wie aller übernatürlichen Gaben und Gnaden. Wenn also der absolute Traditionalismus recht hätte, würde hieraus folgen, daß der Zustand der reinen Natur (status naturae purae) nicht möglich ist; daß Gott die menschliche Natur nicht habe schaffen können, ohne sie in die übernatürliche Ordnung zu erheben; und daß somit die Gnade ein wesentliches Element der Natur ist. Nun aber hört die Gnade, sobald man sie für notwendig ausgiebt, auf, Gnade zu sein. Man sieht also, daß dieses System darauf hinausläuft, beim Ursprunge der Dinge die natürliche Ordnung mit der übernatürlichen

zu konfundieren, die eine in der anderen aufgehen zu lassen und sie zu identificieren. Es zerstört absolut eines der wesentlichen Merkmale, welche beide voneinander unterscheiden. Ich enthalte mich, diese Lehre mit dem richtigen Namen zu nennen; die Theologen indessen wissen sehr wohl, wem dieses System angehört, und wie es in der Theologie genannt wird.“ . . .

„Im Systeme des absoluten Traditionalismus muß der göttliche Charakter der Glaubenswahrheiten auf die Vernunftwahrheiten, diese an sich betrachtet, übertragen und ihnen beigelegt werden. Bekanntlich beruhen die Glaubenswahrheiten auf dem Zeugnisse Gottes, dem Urheber der göttlichen übernatürlichen Offenbarung. Es ist absolut notwendig, daß sie sich einzig auf die Auktorität Gottes stützen. Man kann ohne Zweifel diese übernatürlichen Wahrheiten nach ihrem größeren oder geringeren Grade von Faßbarkeit, die sie besitzen, und auch nach ihrer Wesenheit unterscheiden; allein ungeachtet dieses Unterschiedes haben alle zu ihrem ersten Fundamente und einzigen Ursprunge die Auktorität des sich offenbarenden Gottes, und sind in diesem Punkte eins.“

„Man hat aber in der Theologie immer einen wesentlichen Ursprungsunterschied zwischen den natürlichen, durch die Vernunft erkannten Wahrheiten, und den Glaubenswahrheiten, die auf das Zeugnis Gottes hin angenommen werden, aufgestellt. Es würde unnütz sein, seine Zuflucht zu einem natürlichen Glauben zu nehmen, um die Inkonvenienzen dieses Widerspruches gegen die Grundsätze einer sicheren Theologie zu vermeiden; denn der Glaube, der eine so große Rolle in dem traditionalistischen Systeme spielt; der Glaube, der diesem Systeme zufolge das Princip alles intellektuellen Lebens ist; der Glaube, welcher der Vernunft vorhergehet und sie erzeugt: ist notwendig der göttliche theologische Glaube, weil sein oberstes Motiv in der göttlichen Offenbarung und dem Worte Gottes beruhet.“

„Hier zeigt sich uns eine neue Reihe von Konsequenzen, die nicht weniger beachtenswert sind als die vorhergehenden. Nämlich in diesem Systeme, in welchem das geoffenbarte Wort das Princip der Mutterideen und aller ersten wissenschaftlichen Erkenntnisse ist, bilden nicht allein die religiösen und moralischen Wahrheiten den Gegenstand der übernatürlichen göttlichen Offenbarung, sondern auch die natürlichen Wahrheiten im allgemeinen, alle ersten Principien der Wissenschaften. Folglich sind alle diese wissenschaftlichen Wahrheiten in irgend einem Sinne theologische Wahrheiten. Nun aber gehören die theologischen Wahrheiten zum Gebiete der Kirche und sind der Gegenstand ihrer

göttlichen und unfehlbaren Lehre. Also gehören auch der Kirche an die wissenschaftlichen Wahrheiten und die Wissenschaften, die nichts anderes sind als die Entwickelung der mit dem Worte geoffenbarten Grundsätze. Also hat die Kirche die Mission, durch einen obersten unfehlbaren Ausspruch alle Fragen aus der Grammatik, Logik, Metaphysik, Mathematik u. s. w. endgültig zu entscheiden. Dieses ist sicherlich eine Ausdehnung des Gebietes und der Auktorität der Kirche, woran diese noch niemals gedacht hat."[1])

Neuntes Kapitel.

Die vernünftige Seele ist die substantielle Form des Menschen.

Der fehlerhafte Gebrauch der experimentellen psychologischen Methode und die eitle Sucht, alles zur alten Philosophie Gehörende abzuthun, da man eine ganz neue Philosophie schaffen und gründen wollte, sind die zwei Ursachen, die am meisten dazu beigetragen, daß dieses Hauptproblem der psychologischen Wissenschaft in Vergessenheit geriet. Da man die Akte und Phänomene der Seele allein in Betracht zog, und von ihren Beziehungen zum Körper und seinen Funktionen ganz absah, ist die moderne Philosophie zu der Überzeugung gekommen, oder sie führt wenigstens eine derartige Sprache, daß der Körper bei der Natur und wesentlichen Konstitution des Menschen nichts zu bedeuten habe, indem dieser auf die Seele allein oder vielmehr auf den Gedanken beschränkt bleibt. So sehen wir Cartesius und seine Schüler das „Ich", oder die menschliche Persönlichkeit, auf den alleinigen aktuellen Gedanken, und höchstens auch noch auf die inneren Phänomene, insofern diese in der Seele entstehen und wahrgenommen werden, reduzieren, indem sie von jeder Teilnahme des Körpers abstrahieren und sie ausschließen.

Die Unrichtigkeit in der Sprache, ein sicheres und unvermeidliches Zeichen der Unrichtigkeit der Ideen, ist es, welche, den verschiedenen Teilen der Philosophie sich unmerklich mitteilend und nach und nach in ihre Poren eindringend, in gewisser Weise dieser Philosophie des „Ich" den Ursprung gegeben hat, welche unter verschie-

---

[1]) Philos. und Relig. Lekt. 14.

denen Formen und Benennungen die antichristliche Wissenschaft unseres Jahrhunderts charakterisiert. Der deutsche Pantheismus und der moderne Eklecticismus, welche die gegenwärtige philosophische Wissenschaft zu beherrschen suchen, sind, da sie aus dem „Ich" unter der einen oder der anderen Form die ganze menschliche Wissenschaft mit ihren Hauptelementen schöpfen und bilden wollen, ein beständiger Wiederhall des Cartesianismus und eine Umbildung seines exklusiven Psychologismus in die moderne Idee und Sprache.

Die systematische Verachtung der scholastischen Philosophie hat auch ihrerseits dazu beigetragen, daß diese Frage unter einem fehlerhaften Gesichtspunkte betrachtet worden ist. Da man hier nur eine allgemeine Anwendung der Lehre der Scholastik hinsichtlich der Bildung oder Entstehung der materiellen Substanzen sah, glaubte die moderne Philosophie sich berechtigt, den Begriff der substantiellen Form der menschlichen Seele absprechen oder wenigstens mit Gleichgültigkeit diese Frage betrachten und auch vollständig von ihr absehen zu können, indem man sie zu dem allgemeinen Systeme der substantiellen Formen rechnete. Indessen ist es leicht zu erkennen, daß, welchen Grad von Probabilität man auch jenem Systeme, hinsichtlich seiner allgemeinen Anwendbarkeit auf alle körperliche Substanzen betrachtet, zuerkennen mag, ja sogar wenn man es in dieser Hinsicht für falsch hält, dennoch seine Anwendung auf den gegenwärtigen Gegenstand eine ganz besondere Beachtung verdient, wenigstens von seiten der katholischen Philosophen.

Bekanntlich hat die Kirche feierlich entschieden, daß die Substanz der vernünftigen oder intellektuellen Seele die Form des menschlichen Körpers unmittelbar durch ihre eigene Wesenheit sei (per se et essentialiter). Wenn ich auch gern zugebe, daß eine derartige Entscheidung der Kirche nicht die theologische und absolute Notwendigkeit mit sich bringt, bei der vernünftigen Seele den Begriff der substantiellen Form im Sinne der scholastischen oder thomistischen Philosophie anzunehmen; so kann man doch nicht leugnen, daß in dem einen oder dem anderen Sinne bei ihr der Begriff der substantiellen Form angenommen werden muß, und daß also dieses Problem eine besondere Prüfung und Beachtung seitens jedes christlichen Philosophen verdient, welche Ansichten er sonst auch über die ersten Principien der Naturkörper hegen mag.

Andererseits ergiebt sich die Wichtigkeit dieses Problems ganz offenbar aus den logischen Folgerungen und den Anwendungen, die

sich von ihm machen lassen. Die Natur und der Grund des Einflusses oder der Aktion der Seele auf unseren Körper und umgekehrt; die Art und Weise der Existenz, die sie im Körper hat in Bezug auf das Ganze und seine Teile; die spezifische Wesenseinheit; der Begriff und die Einheit der Person, mit vielen anderen psychologischen Fragen von höchster Bedeutung stehen mit dieser Fundamentalfrage in innigster Beziehung und hängen von ihrer jeweiligen Beantwortung ab. Deshalb widmete der heilige Thomas, der die Wichtigkeit und die psychologischen Anwendungen dieser Frage erkannte, ihr eine große Sorgfalt und prüfte sie unter allen Gesichtspunkten. Nachdem er zuerst die Wortbedeutung gehörig festgestellt, bekämpft er die entgegenstehenden Meinungen, begründet dann weiter mit aller möglichen Schärfe und Gediegenheit die Notwendigkeit, der menschlichen Seele den Charakter der substantiellen Form beizulegen, und antwortet schließlich auf die Einwendungen, die gegen diese Lehre gemacht werden können.

Wenn etwas die substantielle Form eines Dinges genannt werden soll, dann sind zwei besondere Bedingungen nötig, woraus die anderen, nämlich die sekundären Bedingungen, erwachsen, und worauf sie sich zurückbeziehen.

Erste Bedingung: Das durch sie (nämlich durch die Form) informierte Ding muß sein eigentümliches Sein von dieser substantiellen Form als von seinem unmittelbaren Principe empfangen; dieses muß aber von den formellen oder den inneren konstitutiven Principien verstanden werden, und nicht etwa von den äußeren Principien, oder von den bewirkenden Ursachen, in welcher Hinsicht Gott das Seins- und Existenzprincip aller Dinge ist. Also, was diese erste Bedingung betrifft, wird die menschliche Seele die substantielle Form sein, wenn der menschliche Körper und der Mensch das specifische und wesentliche Sein als solches von derselben empfangen, so daß man sagen kann, der menschliche Körper sei menschlich, und der Mensch sei diese bestimmte Species von Substanz, und keine andere, durch die rationelle Seele, die sie zu einer solchen macht, indem sie ihr diese bestimmte Seinsweise und Natur mitteilt, wodurch sie sich von allen anderen Dingen unterscheidet.

Zweite Bedingung: Das, was substantiale Form heißt, muß eine inkomplete Substanz sein, so daß sie von Natur aus nicht in sich selbst und durch sich selbst auf eine vollkommene, komplete Weise, und wie es dem Suppositum oder der Person zukommt, existieren kann. Bekanntlich verlangt die komplete Subsistenz oder der Begriff der

Person, außer der Fähigkeit oder Macht, für sich zu existieren, ohne sich mit einer anderen Substanz verbinden zu müssen, auch noch die Unabhängigkeit hinsichtlich der Mitteilbarkeit des Seins und der Thätigkeit. Was also diese zweite Bedingung betrifft, wird die menschliche Seele substantielle Form sein, wenn sie, ungeachtet ihrer Fähigkeit, durch sich selbst zu existieren, wenn sie vom Körper getrennt ist, im Zustande der Trennung doch keine vollständige specifische Wesenheit bildet, da sie mit dem Körper verbunden sein muß, um mit ihm die vollständige menschliche Natur zu bilden und alle möglichen Manifestationen ihrer Aktivität zum Vorschein zu bringen. Mit einem Worte: die Seele wird nicht substantiale Form sein, wenn sie durch sich allein sich nicht vollständig im Bereiche der Substanz besitzt, sondern notwendig einer anderen Substanz sich mitteilen muß, um alle Aktionen, hinsichtlich welcher sie den Begriff der Lebenskraft oder des Lebensprincipes hat, zu verwirklichen und auszuüben. Diese wesentliche Benötigung und Fähigkeit der menschlichen Seele sich der Materie mitzuteilen, um in ihr und mit ihr als vollständige subsistierende Natur zu existieren und zu wirken, ist der Grund der Einheit des Seins, d. h. der Einheit der Wesenheit, der Existenz und der Persönlichkeit beim Menschen.

Dies ist der Sinn, wie die Worte des heiligen Thomas verstanden werden müssen, wenn er behauptet, daß die vernünftige Seele die substantiale Form des Menschen ist; und dies ist auch der richtige Sinn der Stellen, in welchen er die Natur und Bedingungen der substantialen Form bestimmt, wenigstens wenn er von den Formen spricht, die, wie unsere menschliche Seele, ihre Existenz ohne den Körper behalten können.

„Zwei Bedingungen[1]) müssen vorhanden sein, damit etwas die

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 2. cap. 68: Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur: quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei, cujus est forma; principium autem dico non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet, quod forma et materia conveniant in uno esse (quod non contingit de principio effectivo) cum eo cui dat esse; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse, ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis per hoc quod est subsistens, esse formale principium essendi materiae quasi suum esse communicans materiae; non est enim inconveniens, quod idem sit esse, in quo subsistit compositum et forma ipsa, cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat. —

substantielle Form irgend eines Dinges ist. Erstens, daß die Form für ihr Substrat das Princip einer substantiellen Existenz ist. Es handelt sich hier nicht um ein effektives Princip, sondern um ein formelles Princip, durch welches ein Ding ein Sein ist und davon seine Benennung erhält. Diese erste Bedingung hat eine zweite zur Folge: nämlich, daß die Form und die Materie sich in einem einzigen Sein (oder Existenz) vereinigen müssen, was nicht beim effektiven Principe und der Sache, welcher es die Existenz verleihet, stattfindet. Es geschieht durch oder mittels dieses Seins, daß die zusammengesetzte Substanz subsistiert, die Eine hinsichtlich des Seins ist, obgleich sie das Resultat einer Materie und einer Form ist. Obgleich die intellektuelle Substanz subsistent ist, hindert dieses doch nicht, daß sie das formelle Princip der Existenz der Materie ist, indem sie derselben gleichsam ihr Sein mitteilt; denn es hindert in keiner Weise, daß dasselbe Ding sowohl das Sein in dem ist, in welchem das Kompositum subsistiert, als auch die Form desselben, weil das Kompositum als solches nur in Kraft der Form ist, und weil das eine getrennt vom anderen nicht existieren kann." —

Diese Stelle enthält außer der Lehre über die Bedingungen, welche die substantielle Form haben muß, auch noch eine bündige und klare Belehrung darüber, daß der Begriff der substantialen Form der menschlichen Seele nicht widerstreitet, obwohl sie eine intelligente Substanz und eine geistige Form ist. Um die Ideenverwirrung zu vermeiden, muß man beachten, daß, wenn er sagt, es sei kein Hindernis, daß das Kompositum und die Form in ein und demselben Sein subsistieren, er vom Sein der Existenz und nicht von der Wesenheit spricht, auch nicht von der kompleten Subsistenz; denn in der That, nach der Lehre des heiligen Thomas kommt die Existenz des Menschen, der das Kompositum und das vollständige Suppositum oder die Person ist, von der Seele, welche sie dem menschlichen Leibe mitteilt.

Wir wollen noch eine andere Stelle anführen, die über die Bedeutung handelt, welche man dem Ausdrucke „substantiale Form" beilegen muß, wenn man sie auf die vernünftige Seele anwendet, und die uns seine Denkungsart hierüber offenbart: [1]) „Kein

---

[1]) Quaest. Disput. De Spiritual. Creat. quaest. 1. art. 2. ad 5: Nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto; unde anima cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae, nisi in unione

Teil hat die Vollkommenheit der Natur, wenn er vom Ganzen getrennt ist; deshalb hat die Seele, da sie ein Teil der menschlichen Natur ist, nur dann die Vollkommenheit ihrer Natur, wenn sie mit dem Körper verbunden ist. Dies geht daraus hervor, daß es in der Natur oder Beschaffenheit der Seele liegt, daß aus ihr gewisse Kräfte entspringen, die nicht ein Akt der körperlichen Organe sind, da dieser die Fähigkeit des Körpers übersteigt; und wiederum, daß aus ihr Kräfte entspringen, die ein Akt der Organe sind, insofern er von der körperlichen Materie erreicht werden kann. Es ist aber kein Sein vollendet, dem etwas gebricht, ohne das es die in seinem Wesen ruhenden Kräfte nicht entfalten und äußern kann. Deshalb hat die Seele, obwohl sie, auch getrennt vom Körper, existieren und denken kann, doch nicht die Vollkommenheit ihrer Natur, wenn sie vom Körper getrennt ist." —

Nachdem der heilige Lehrer die Bedeutung der Worte oder Ausdrücke genau festgestellt hat, geht er über zur Widerlegung der irrtümlichen Meinungen derjenigen, welche die Union der menschlichen Seele mit dem Leibe sich dachten, entweder als eine wahre Vermischung, oder als eine Kontakts- oder Berührungsunion, oder auch als eine einfache Verbindung zwischen dem Agens und dem Patiens, indem sie in der menschlichen Seele nichts anderes erblickten als eine Kraft oder ein Agens, das den Körper bewegt.

„Es ist klar,[1]) daß die intellektuelle Substanz mit dem Körper

---

ad corpus. Quod patet ex hoc, quod in virtute ipsius animae est, quod fluant ab ea quaedam potentiae, quae non sunt actus organorum corporalium, secundum excedit corporis proportionem; et iterum quod fluant ab ea potentiae, quae sunt actus corporum, in quantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicari possit, quod in ea virtute continetur; unde anima, licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae, cum est separata a corpore. —

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 2. cap. 56: Est autem manifestum, quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis. 1° Quae enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse; quod non contingit nisi in his, quorum est materia eadem, et quae possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus; sunt enim immateriales. Non sunt igitur corpori miscibiles.

2° Adhuc, quae miscentur, mixtione jam facta, non manent actu, sed virtute tantum; nam si actu manerent, non esset mixtio, sed confusio

nicht derartig vereinigt sein kann, daß sie beide ein Gemisch bilden; denn erstens, können zwei Dinge nicht miteinander vermischt werden, ohne daß sie beiderseitig eine Veränderung erleiden; und dieses findet nur bei denjenigen Dingen statt, die eine und dieselbe Materie haben, und die aktiv und passiv sich zu einander verhalten können. Nun haben aber die intellektuellen Substanzen mit den körperlichen Substanzen keine gemeinsame Materie, da sie immateriell sind. Also können sie auch nicht mit den Körpern vermischt werden."

„Zweitens; wenn die Mischung geschehen ist, dann sind die gemischten Dinge nicht mehr aktuell, sondern bloß noch virtuell vorhanden; denn wenn sie noch aktuell vorhanden wären, wäre es keine Mischung, sondern nur ein einfaches Durcheinandersein. Deshalb ist ein aus dem Gemische von mehreren Elementen entstehender Körper keines mehr von diesen Elementen. Da nun aber dergleichen bei den intellektuellen Substanzen unmöglich ist, weil sie inkorruptibel sind, kann folglich keine intellektuelle Substanz mit einem Körper

---

tantum; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus; sunt enim incorruptibiles, ut supra (cap. 55.) ostensum est. Non igitur potest substantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis.

Similiter autem patet, quod substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie sumpti. Tactus enim nonnisi corporum est. Sunt enim tangentia, quorum ultima sunt simul, vel puncta, vel lineae aut superficies, quae sunt corporum ultima. Non igitur per modum contactus substantia intellectualis corpori uniri potest. Ex hoc autem relinquitur, quod neque continuatione neque compositione aut colligatione ex substantia intellectuali et corpore unum fieri possit; omnia enim haec sine contactu fieri non possunt.

Est tamen quidam modus contactus, quo substantia intellectualis corpori uniri potest... Hoc igitur modo tangendi possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum; agunt enim substantiae intellectuales in corpora, et movent ea, quum sint immateriales et magis in actu existentes. Hic autem contactus non est quantitatis, sed virtutis; unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus:

Primo, quia hoc tactu id quod est indivisibile potest tangere divisibile, quod in tactu corporeo non potest accidere; nam puncto non potest tangi nisi indivisibile aliquod; substantia autem intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, in quantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum et substantia intellectualis; punctum quidem est sicut quantitatis terminus, et ideo habet determinatum situm in continuo, ultra quem porrigi non potest; substantia autem intellectualis est indivisibilis quasi extra genus quantitatis existens.

derartig vereinigt werden, daß sie mit ihm eine Mischung bildet. — Ebenfalls ist klar, daß eine intellektuelle Substanz nicht mit einem Körper durch den eigentlichen Kontakt verbunden sein kann. Denn die Berührung ist eine ausschließliche Eigentümlichkeit der Körper. Die sich berührenden Dinge sind nämlich solche, deren Enden zusammen-sind oder zusammenfallen; und die Enden der Körper sind der Punkt, die Linie und die Fläche. Also kann eine intellektuelle Substanz nicht mittels des Kontaktes mit dem Körper vereinigt werden. Es folgt hieraus also, daß aus der intellektuellen Substanz und dem Körper nicht Ein Sein oder Eine Natur resultieren kann weder durch stätigen Zusammenhang (continuatio), noch durch Zusammensetzung (compositio), noch durch Verknüpfung (colligatio); denn alles dieses kann nur mittels der materiellen oder stofflichen Berührung statthaben."

„Es giebt indessen eine Art von Kontakt, wodurch sich eine intellektuelle Substanz mit dem Körper vereinigen kann . . . Und durch diese Berührungsart kann die intelligente Substanz eine Kontaktsunion mit dem Körper haben; denn die intellektuellen Substanzen wirken auf die Körper und bewegen sie eben dadurch, daß sie immaterielle Substanzen sind und ihre Existenz mehr im Akte ist. Indessen dieses ist nicht der Kontakt einer Ausdehnung (oder eines Körpers), sondern vielmehr einer Kraft, die thätig ist; und deshalb unterscheidet sich dieser Kontakt vom Ausdehnungskontakte in dreifacher Hinsicht:

1) „Durch diese Art von Kontakt kann eine unteilbare Substanz eine andere, die teilbar ist, berühren, was bei dem körperlichen Kontakte nicht der Fall ist; denn ein unteilbarer Punkt kann nur einen anderen unteilbaren Punkt berühren. Dagegen kann eine intellektuelle Substanz, obwohl sie unteilbar ist, eine teilbare Ausdehnung berühren, insofern sie auf sie einwirkt; denn in einem ganz anderen Sinne spricht man von der Unteilbarkeit des Punktes und der einer intellektuellen Substanz. Mit dem Punkte nämlich verhält es sich wie mit der Grenze der Ausdehnung; und deshalb hat er eine bestimmte Stelle in der quantitativen Größe, über welche er nicht hinaus kann; dagegen ist die intelligente Substanz unteilbar, insofern sie außerhalb jeder Art von Ausdehnung existiert und zu keiner derselben gehört." —

Der heilige Thomas zeigt nun weiter, daß diese Union der intelligenten und geistigen Substanz mit dem Körper mittels der Krafts- oder Aktivitätsberührung absolut unzureichend ist, um die Natur des

Menschen zu erklären, weshalb er auch die Meinung Plato's bekämpft, der allein diese Art von Verbindung zwischen der Seele und dem Leibe annahm.

„Einige haben geglaubt, durch den vorhin angeführten Grund und etliche andere dergleichen verleitet, daß keine intellektuelle Substanz die Form des Körpers sein könne. Aber da ihre Meinung mit der wahren Natur des Menschen im Widerspruch zu stehen schien, den sie sich aus einer intellektuellen Seele und einem Leibe zusammengesetzt dachten, sahen sie sich genötigt, Erklärungen auszudenken, die die menschliche Natur zu retten vermöchten. Deshalb sagten Plato und seine Anhänger, die intelligente Seele vereinige sich nicht mit dem Körper wie die Form mit der Materie, sondern als der Bewegende mit der bewegten Sache, meinend, die Seele sei im Körper wie der Schiffer in der Barke. Auf diese Weise würde die Vereinigung der Seele mit dem Leibe bloß durch die vorhin erwähnte Kraftsberührung sich vollziehen. Diese Erklärung aber ist unstatthaft; denn durch die alleinige Krafts- oder Aktionsberührung kann nicht ein Wesen gebildet werden, das Eine Natur mit wirklicher Einheit ist; und doch entsteht aus der Vereinigung der Seele mit dem Leibe der Mensch. Also wenn man diese Meinung annimmt, ist der Mensch nicht eins im eigentlichen Sinne, und also auch kein Wesen mit eigentlicher, wahrer Einheit, sondern nur ein Wesen mit accidenteller Einheit."

„Um dieser Folgerung zuvorzukommen, behauptet Plato, der Mensch sei nicht ein Kompositum, das Leib und Seele zu seinen Elementen habe, sondern der Mensch sei nichts anderes als die Seele allein, die den Körper zu ihren Diensten gebrauche, wie z. B. Petrus nicht ein Kompositum ist, aus dem Menschen und dem Kleidungsstücke bestehend, sondern vielmehr ein Mensch, der sich des Kleidungsstückes bedient."

„Daß dieses unmöglich ist, läßt sich leicht beweisen:

1) „Das Tier und der Mensch sind sensitive und materielle Wesen; und doch würde man dieses nicht mit Wahrheit sagen können, wenn der Körper mit seinen verschiedenen Teilen nicht zum Wesen des Menschen und des Tieres gehörte, und die Seele allein die ganze Wesenheit derselben wäre. Nun aber ist die Seele für sich allein kein sensitives und materielles Wesen; also ist es unmöglich, daß der Mensch und das Tier die Seele allein sind, die sich des Körpers bedient; vielmehr sind sie ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen.

2) „Es ist unmöglich, daß die Aktion, die aus zwei dem Wesen nach verschiedenen Dingen hervorgeht, eine und die nämliche sei. Ich

spreche hier nicht von der Thätigkeit, die hinsichtlich des Zielpunktes der Aktion eine einzige ist, sondern von der Thätigkeit, die vom Agens ausgeht. Denn wenn viele an einem Schiffe ziehen, so ist die Aktion nur Eine hinsichtlich der erzielten Wirkung, die eine einzige ist; aber vielerlei sind die Aktionen hinsichtlich derjenigen, die ziehen, weil verschiedene Anstrengungen zu diesem Zwecke gemacht werden . . .

„Obgleich die Seele eine eigentümliche Thätigkeit besitzt, woran der Körper nicht teilnimmt, wie das mit dem Denken der Fall ist; so hat sie doch auch andere Thätigkeiten, die ihr mit dem Körper gemeinsam sind, z. B. das Sichfürchten, Sicherzürnen, Empfinden und andere; denn diese Thätigkeiten vollziehen sich mittels Veränderungen und Eindrücke auf bestimmte Teile des Körpers und gehören folglich der Seele und dem Körper gemeinschaftlich an. Es muß also aus der Seele und dem Körper Ein Suppositum oder Eine Person entstehen, und es kann nicht ein jedes von ihnen ein verschiedenes Sein oder Wesen haben. —

„Jedoch kann man hierauf, gemäß der Meinung Plato's, entgegnen, daß es gar nicht unmöglich sei, daß der Beweger und das Bewegte denselben Akt oder dieselbe Thätigkeit haben, obgleich sie hinsichtlich des Seins voneinander verschieden sind. Plato nahm an, daß die vorhin erwähnten Thätigkeiten der Seele und dem Körper gemeinsam seien in dem Sinne, daß sie der Seele als dem Beweger, und dem Körper als dem bewegten Dinge angehörten. Auch diese Meinung ist unhaltbar . . .

„Obgleich die Bewegung ein Akt ist, der sich auf den Beweger und auf das Bewegte bezieht, so ist es doch etwas ganz anderes, die Bewegung hervorzubringen, — und die Bewegung erleiden. Wenn also hinsichtlich der Thätigkeit des Empfindens die sensitive Seele die Natur des Agens oder des Thätigen, und der Körper die Natur des Patiens oder des Leidenden hat; dann wird die Thätigkeit der Seele von der des Körpers sehr verschieden sein. Also wird die sensitive Seele eine Thätigkeit besitzen, die ihr mit dem Körper nicht gemeinsam ist. Also wird sie auch eine eigene Subsistenz haben. Also werden die sensitiven Seelen der unvernünftigen Tiere unsterblich sein. Diese letzte Folgerung, die auch nicht einen Schein von Wahrscheinlichkeit für sich hat, ist dennoch nicht mit der Meinung Plato's im Widerspruche. Wir werden später Gelegenheit haben, diese Frage zu prüfen (c. 82.).

3) „Das bewegte Ding empfängt die Art oder Natur seines Seins

nicht von dem Movens oder Bewegenden. Wenn also die Seele sich bloß mit dem Leibe vereinigt wie das Bewegende mit der bewegten Sache, so empfängt der Körper und seine Teile ihre wesentliche Bestimmtheit oder Beschaffenheit nicht von der Seele; also werden auch nach der Trennung von der Seele der Körper und seine Teile die nämliche Natur oder Beschaffenheit des Seins wie vorher behalten. Dieses ist offenbar falsch; denn das Fleisch, die Knochen, die Hände und die übrigen Glieder können nach der Trennung der Seele vom Körper nur in einem äquivoken Sinne menschliche Teile genannt werden, weil nach dem Tode keiner von diesen Teilen die eigentümliche Thätigkeit behält, die der menschlichen Species entspricht. Es ist also nicht wahr, daß die Seele mit dem Körper bloß vereinigt sei, wie der Beweger mit dem bewegten Dinge, oder wie ein Mensch mit seinem Kleidungsstücke. —

4) „Das bewegte Ding erhält seine Existenz nicht von jenem, durch welches es bewegt wird, sondern seine Existenz muß schon vor der Bewegung vorhanden sein. Wenn also die Seele mit dem Körper bloß als der Beweger vereinigt ist, dann wird allerdings der Körper durch die Seele bewegt, aber man kann nicht sagen, daß er durch sie die Existenz empfange. Nun aber ist das vivere oder leben in gewisser Weise das Sein dessen, der lebt; also wird der Körper nicht durch die Seele leben.

5) „Alles, was sich selbst bewegt, ist von der Beschaffenheit, daß es in seiner Macht steht, sich bewegen zu lassen, oder nicht bewegen zu lassen, zu bewegen oder nicht zu bewegen. Da nun nach der Meinung Plato's die Seele den Körper bewegt, wie eine Natur, die sich selbst bewegt, so steht es also in der Macht der Seele, den Körper zu bewegen oder nicht zu bewegen. Wenn also die Seele sich bloß mit dem Körper vereinigt wie der Beweger mit dem bewegten Dinge, dann wird es auch in ihrer Gewalt stehen, sich vom Körper zu trennen, wann sie will, um sich wieder mit ihm zu vereinigen, wann es ihr beliebt: was offenbar falsch ist.“ [1]) —

---

[1]) Ibid. cap. 57: Ex hoc autem et similibus rationibus aliqui moti dixerunt, quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, quia ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias, per quas naturam hominis salvarent. Plato igitur posuit, et ejus sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nauta est in navi; et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis. Hoc autem videtur inconveniens. Secundum enim

praedictum contactum non fit aliquid unum simpliciter, ut ostensum est (c. 56). Ex unione autem animae et corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens.

Ad hoc autem evitandum Plato posuit, quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore, sed quod ipsa anima utens corpore sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento.

Hoc autem esse impossibile ostenditur:

1) Animal enim et homo sunt quaedam sensibilia et materialia. Hoc autem non esset, si corpus et ejus partes non essent de essentia hominis et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima secundum positionem praedictam; anima enim non est aliquid sensibile neque materiale; impossibile est igitur, hominem et animal esse animam utentem corpore, non autem aliquid ex anima et corpore compositum.

2) Item, impossibile est, quod eorum, quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam non ex parte ejus, in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente. Multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum; sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum . . .

Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere, sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere et irasci et sentire et hujusmodi; haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicujus determinatae partis corporis; ex quo patet, quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa. —

Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur. Nihil enim inconveniens est moventis et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eundem actum; nam motus est idem quod actus moventis sicut a quo est, moti autem sicut in quo est. Sic igitur Plato posuit praemissas operationes esse animae corporisque communes, ut videlicet sint animae sicut moventis et corporis sicut moti. Sed hoc esse non potest . . .

Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum et recipere motum. Unde et duo praedicamenta ponuntur facere et pati. Si igitur in sentiendo anima sensitiva se habet ut agens, et corpus ut patiens, alia erit operatio animae et alia corporis. Anima igitur sensitiva habebit aliquam operationem propriam; habebit igitur et subsistentiam propriam. Non igitur destructo corpore esse desinet; animae igitur sensitivae etiam irrationalium animalium erunt immortales, quod quidem improbabile videtur, tamen a Platonis opinione non discordat. Sed de hoc infra (cap. 82.) erit locus quaerendi.

3) Mobile non sortitur speciem a suo motore. Si igitur anima non conjungitur corpori, nisi sicut motor mobili, corpus et partes ejus non consequuntur speciem ab anima. Abeunte igitur anima remanebit corpus

Zehntes Kapitel.

Fortsetzung: Die vernünftige Seele ist im eigentlichen Sinne die substantiale Form des Menschen.

Die innigen Beziehungen, welche zwischen der Imagination oder Einbildungskraft und der Ausübung der rein intellektuellen Vermögen bestehen, sind Ursache, weshalb man hier, wie auch bei vielen anderen Fragen, sich fortwährend über die Sinne und die Einbildungskraft erheben muß, — was an und für sich schon nicht leicht ist, — wenn man zu einer wahren wissenschaftlichen Erkenntnis in dieser wichtigen Sache gelangen will, wozu noch kommt, daß sogar die Vernunft selbst zur Schwierigkeit dieser Untersuchung beizutragen scheint.

Man kann sagen, daß einer der gewöhnlichsten und in gewisser Weise auch fundamentalsten Begriffe in unserer Intelligenz die Idee des ungeheuren Abstandes ist, der zwischen den materiellen Wesen und den geistigen Substanzen besteht. Die Erfahrung sagt uns in Übereinstimmung mit der Vernunft, daß diese zwei Reihen von Wesen durch vielfache radikale Differenzen von einander getrennt sind. Wie können nun aber zwei in ihren Eigentümlichkeiten so verschiedene Wesen zu einer so innigen Verbindung gelangen, wie die ist, welche zwischen der substantialen Form und der Materie besteht? Wie kann

---

et partes ejusdem speciei. Hoc autem est manifeste falsum; nam caro et os et manus et hujusmodi partes, post abscessum animae, non dicuntur nisi aequivoce, quum nulli harum partium propria operatio adsit, quae speciem consequitur. Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili vel sicut homo vestimento.

4) Mobile non habet esse per suum motorem sed solum motum. Si igitur anima uniatur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. Vivere autem est quoddam esse viventis. Non igitur corpus vivet per animam.

5) Omne movens seipsum ita se habet, quod in ipso est moveri et non moveri, movere et non movere. Sed anima secundum Platonis opinionem movet corpus sicut movens seipsum. Est ergo in potestate animae, movere corpus et non movere. Si ergo non unitur ei nisi motor mobili, erit in potestate animae separari a corpore, quum voluerit; et iterum uniri ei, quum voluerit; quod patet esse falsum.

eine rein geistige Substanz, wie die menschliche Seele, dahin gelangen, eine komplete Subsistenz und Eine Natur zu bilden mittels ihrer Verbindung mit einem Principe einer rein körperlichen Ordnung?

„Das Schwierige in dieser Frage," sagt der heilige Thomas, „liegt darin, daß die geistige Substanz ein durch sich selbst subsistierendes Ding ist, der substantialen Form aber das Existieren in einem anderen, nämlich in der Materie, eigentümlich ist, deren Akt und Vollkommenheit sie ist. Deshalb scheint es unmöglich zu sein, daß die geistige Substanz Form des Körpers ist. Deshalb glaubte der heilige Gregor von Nyssa fälschlicherweise von Aristoteles, daß dieser der Meinung sei, die Seele sei nicht subsistent und gehe zu Grunde, wenn der Leib sich auflöse, sich darauf stützend, daß diese Entelechie oder Aktualität die Natur des Aktes und der Vollendung oder Vollkommenheit des Naturkörpers besitze.

„Indessen, wenn man weiter nachdenkt, so findet man, daß man annehmen muß, irgend eine geistige Substanz bilde die menschliche Form des Leibes. Es ist unleugbar, daß diesem einzelnen Menschen, z. B. Sokrates oder Plato, die Aktion des Denkens eignet. Eine Aktion kann einem Subjekte nur eigen sein durch eine Form, sei sie substantiell oder accidentell, die in ihm existiert; denn jedes Ding wirkt nur dann, wenn es im Akte ist (insofern es irgend eine Vollkommenheit besitzt, die das Princip und der hinreichende Grund des Aktes und der Thätigkeit ist); und ein Ding befindet sich im Akte mittels der substantiellen oder accidentellen Form; denn es ist der Form eigen, Aktualität zu sein. . . . Also muß das Princip dieser Aktion, die wir Denken nennen, dem intelligenten Subjekte durch ein formales inneres Princip zukommen. Außerdem ist das Princip dieser Thätigkeit nicht irgend eine Form, die in ihrem Sein vom Körper abhängt und den Eigentümlichkeiten der Materie unterworfen ist und von derselben abhängt, weil jene Thätigkeit nicht durch den Körper oder durch eine Mitwirkung desselben sich vollbringt. Hieraus folgt, daß das Princip dieser Thätigkeit irgend eine Aktion besitzt, woran die körperliche Materie nicht teilnimmt. Die Thätigkeit jedwedes Dinges ist gemäß seiner Seinsweise; also muß das Sein und das Wesen dieses Principes des Denkens über die körperliche Materie hinausragen und von ihr unabhängig sein. Da nun dieses den geistigen Substanzen eigentümlich ist, muß man anerkennen, wenn man das bisher Gesagte sich vergegenwärtigt, daß die Form des menschlichen Körpers irgend eine geistige Substanz ist." —

Sehen wir jetzt, wie er seine Gedanken über diese Kapitalfrage zusammenfaßt und sie in der Summa theologica darstellt:[1])

[1]) P. 1. quaest. 76. art. 1: Respondeo dicendum, quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim, quo primo aliquid operatur, est forma ejus, cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia. Unde sanitas est forma corporis, et scientia est forma quodammodo animae. Et hujus ratio est, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quod primum, quo corpus vivit, est anima. Et quum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est primum, quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium, quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. Si quis autem velit dicere, animam intellectivam non esse corporis formam, oportet, quod inveniat modum quo ista actio, quae est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque se ipsum esse, qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter. Dicitur enim movere aliquid aut agere, vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur, quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album. Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est, quod non attribuitur ei per accidens. Attribuitur enim ei in quantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens, hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere, quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, propter hoc, quod ipse idem homo est, qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet, corpus aliquam esse hominis partem Relinquitur ergo, quod intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur . . . Quidam autem dicere voluerunt, quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum.

Primo quidem, quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cujus motus praesupponunt operationem intellectus. Non ergo, quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit, sed potius e converso: quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates.

Secundo, quia cum Socrates sit quoddam individuum in natura, cujus essentia est una composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma ejus, sequitur quod sit praeter essentiam ejus, et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem, sicut motor ad motum. Intelligere est autem actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio;

„Man muß notwendig annehmen, daß die intelligente Substanz, die das Princip der intellektuellen Thätigkeit ist, die Form des menschlichen Körpers ist. Denn jenes, was der erste Grund einer Thätigkeit ist, ist die Form des Dinges, dem man jene Thätigkeit zuschreibt, wie z. B. der erste formale Grund, weshalb der Körper gesund heißt, die Gesundheit ist, und der Grund, weshalb die Seele wissend ist, die Wissenschaft ist; darum heißt die Gesundheit Form jenes Körpers, und die Wissenschaft Form hinsichtlich der Seele, welche wissend ist.

---

non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu.

Tertio, quia actio motoris numquam attribuitur moto, nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii, serrae. Si igitur intelligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus, sequitur, quod attribuatur ei sicut instrumento. Quod est contra Philosophum, qui vult, quod intelligere non sit per instrumentum corporeum.

Quarto, quia licet actio partis, attribuatur toti, ut actio oculi, homini, nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens; non enim dicimus, quod manus videat propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum, quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quae sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quae sunt Socratis, nisi ut motor, sequitur, quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter; sic enim aliquid est ens, quomodo et unum.

Relinquitur ergo solus modus, quem Aristoteles ponit (lib. 3. de Anima, text. 25. et 26.), quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet, quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae. Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur; propria autem operatio hominis in quantum est homo, est intelligere; per hanc enim omnia alia animalia transcendit . . .

Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo, quod intellectivum principium sit propria hominis forma.

Sed considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam . . . Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere: sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus.

Der Grund hiervon ist, daß jedes Ding nur durch irgend eine Aktualität wirkt oder thätig ist; und insofern wirkt ein Ding, als es irgend eine aktuelle Vollkommenheit in sich hat, die das Princip der Aktion ist. Nun ist es aber klar, daß das erste, wodurch ein Körper lebt, die Seele ist; und da das Leben in den verschiedenen Arten der lebendigen Wesen sich je nach der Verschiedenheit der Thätigkeiten offenbart, ist jenes, wodurch wir eine jede dieser Lebensthätigkeiten vollbringen, die Seele; denn es ist unzweifelhaft, daß die Seele es ist, mittels welcher und durch welche wir uns ernähren, empfinden, uns hierhin und dorthin bewegen, und daß sie es auch ist, durch welche wir denken. Also ist dieses Princip, wodurch wir vor allem denken, mag man es nun Intellekt oder intelligente Seele nennen, die Form unseres Körpers.

„Wenn jemand behauptet, die intellektuelle Seele sei nicht die Form des Körpers, dann muß er zeigen, wie nun, ohne diese Annahme, die Aktion, die im Denken besteht, die eigentümliche Aktion eines Menschen sein kann; denn ein jeder weiß es aus seinem eigenen Bewußtsein, daß er es ist, der denkt.

„Eine Aktion kann jemandem auf dreifache Weise zugeschrieben werden; denn man sagt, ein Ding bewege oder wirke entweder seiner ganzen Natur nach, wie z. B. der Arzt, der kuriert; oder eines seiner Teile nach, wie z. B. der Mensch mittels des Auges sieht; oder accidentell, wie man z. B. sagt, der Weiße baue das Haus; denn das Weißsein ist accidentell hinsichtlich des Hauserbauers. Aber wenn wir sagen: Sokrates oder Plato denkt, ist es klar, daß ihnen diese Aktion nicht accidentell zukommt; denn man legt sie ihnen bei, insofern sie Menschen sind; und der Begriff des Menschen wird von ihnen wesentlich ausgesagt. Also muß man entweder sagen, daß Sokrates mit seiner ganzen Natur denke, wie dieses Plato meinte, behauptend, der Mensch sei bloß eine intelligente Seele; oder man muß sagen, daß der Intellekt irgend ein Teil des Sokrates sei. Die erstere Annahme aber ist unstatthaft, wie früher bewiesen ist (quaest 75. art. 4.); denn es ist die Person oder der Mensch selbst, der sich von seinem Denken und seinen Sensationen Rechenschaft giebt. Die Sensationen aber vollziehen sich nicht ohne die Mithilfe des Körpers; folglich muß der Körper irgend ein Teil des Menschen sein. Es folgt also, daß der Intellekt, wodurch Sokrates denkt, irgend ein Teil des Sokrates ist, und zwar derart, daß er auf die eine oder die andere Weise mit dem Körper des Sokrates vereinigt ist. . . .

„Einige wollten aber behaupten, daß das intellektuelle Princip mit dem Körper wie sein Beweger vereinigt sei, und daß auf diese Weise aus dem Intellekte und dem Körper die hinlängliche Einheit resultiere, um die Aktion des Intellekts dem Ganzen zuschreiben zu können. Daß dieses falsch ist, läßt sich auf vielerlei Weise beweisen. Erstens; der Intellekt setzt den Körper nur mittels des appetitiven Verlangens oder des Willens in Bewegung; und diese Bewegung setzt die Thätigkeit des Intellekts voraus. Man kann also nicht sagen, Sokrates denke deshalb, weil er durch den Intellekt bewegt werde; vielmehr muß gesagt werden: weil er denkt, deshalb muß er durch den Intellekt bewegt werden.

„Zweitens; da Sokrates ein wirklich existierendes Individuum ist, dessen Wesen aus Materie und Form zusammengesetzt ist, so folgt, wenn das intelligente Princip nicht seine Form ist, daß dieses intelligente Princip nicht zu seinem Wesen gehört, und daß dieses Individuum Sokrates zum Ganzen in dem nämlichen Verhältnisse stehen muß, wie der Beweger zum bewegten Dinge. Da nun aber das Denken eine Thätigkeit ist, die sich im Agens selbst befindet und nicht auf ein anderes Wesen übergeht, wie z. B. das Erwärmen, so kann die Denkthätigkeit nicht dem Sokrates beigelegt werden, wenn er bloß durch den Intellekt bewegt wird, ohne daß dieser ein wesentlicher und substantialer Teil des Sokrates ist.

„Drittens; die Aktion des Bewegers wird nur dem bewegten Gegenstande als einem Instrumente beigelegt, wie man z. B. der Säge die Aktion des Tischlers beilegt. Wenn also die Denkthätigkeit dem Sokrates als die Aktion ihres Bewegers beigelegt wird, so folgt, daß sie ihm nur wie einem Instrumente beigelegt wird. Dieses ist aber der Meinung des Philosophen (Aristoteles) entgegen, der sagt, das Denken geschehe nicht durch ein körperliches Mittel oder Werkzeug.

„Viertens; obgleich die Thätigkeit des Teiles zuweilen dem Ganzen beigelegt wird, wie z. B. die Thätigkeit des Gesichtes vom Menschen ausgesagt wird; so legt man sie doch niemals einem anderen Teile bei, als nur auf accidentelle Weise; denn man sagt z. B. nicht: die Hand sieht, weil das Auge sieht. Wenn also aus dem Intellekte und aus Sokrates eins wird, kann die Thätigkeit des Intellekts nicht dem Sokrates zugeschrieben werden. Wenn aber Sokrates ein Ganzes ist, das aus der Vereinigung des Intellekts mit den übrigen Dingen, die sich in Sokrates befinden, hervorgeht; und der Intellekt

mit den übrigen Dingen des Sokrates nur als Beweger vereinigt ist, dann folgt, daß Sokrates nicht wahrhaft Eins ist, und folglich auch nicht Ein Wesen oder Eine Wesenheit ist; denn jedes Ding ist ebenso ein ens wie es ein unum ist.

„Es folgt hieraus also, daß allein die Meinung des Aristoteles die richtige ist, der nämlich sagt, dieser Mensch erkenne, weil das intellektuelle Princip seine Form ist. So erhellt also aus der Thätigkeit selbst des Intellekts, daß das intellektuelle Princip mit dem Körper als seine Form vereinigt ist.

„Dieses läßt sich auch aus dem Begriffe der menschlichen Natur beweisen. Denn die Natur jedes Dinges offenbart sich durch seine Thätigkeiten. Nun ist aber die eigentümliche Thätigkeit des Menschen als solchen das Denken; denn hierdurch unterscheidet er sich von den Tieren und ragt über sie hinaus. . . .

„Es muß also der Mensch den unterscheidenden Charakter seiner Species von dem erhalten, was das Princip seiner Thätigkeit ausmacht. Nun erhält aber jedes Ding seine bestimmte Species durch seine eigentümliche Form; also muß auch dies intellektuelle Princip die eigentümliche Form des Menschen sein.

„Es ist jedoch hier zu bemerken, daß eine Form, je edler und vollkommener sie ist, um so mehr über die körperliche Materie herrscht; und je weniger sie in dieselbe hineinversenkt ist, um so mehr durch ihre Thätigkeit und Kraft über sie hervorragt. . . .

„Und je höher man in der graduellen und relativen Vollkommenheit der Formen aufsteigt, um so größer ist bei ihnen auch die Erhabenheit über die Elementarstoffe. So sehen wir, daß die vegetative Seele sich mehr über die Materie erhebt, als die Elementarform; und die sensitive Seele mehr, als die vegetative. Die menschliche Seele aber ist die höchste und vollkommenste in der Reihe der Formen; darum erhebt sie sich derartig über die körperliche Materie, daß sie irgend eine Kraft und Thätigkeit besitzt, woran auf keine Weise der körperliche Stoff teilnimmt. Und diese Kraft heißt Intellekt oder Vernunft." —

Es ist ferner auch beachtenswert, daß die Theorie des heiligen Thomas über die Belebung des Fötus sich in vollständiger Harmonie mit der eben dargelegten Lehre findet. Unter den verschiedenen Meinungen, in welche die Philosophen hinsichtlich des Prozesses, den die Natur bei der Zeugung des Menschen, oder vielmehr bei der Belebung des Fötus einhält, auseinander gegangen sind, gibt es zwei,

welche sehr viel Wahrscheinlichkeit besitzen. Die einen glaubten nämlich, die Belebung des Fötus geschehe mittels successiver vollständiger Umbildungen, d. h. der Fötus werde zuerst belebt durch das vegetative Leben, und dann durch die sensitive Seele, und schließlich durch die vernünftige Seele, sobald er die für das menschliche Leben notwendige Organisation erreicht. Und da die vernünftige Seele nicht allein der Ursprung des intellektuellen Lebens und der intellektuellen Vermögen, sondern auch des sensitiven Lebens und der sensitiven Vermögen ist, bringt das Eintreten der vernünftigen Seele den Ausschluß der sensitiven Seele mit sich, wie auch diese ihrerseits die rein vegetative Seele ausschließt. — Andere dagegen dachten, daß die Belebung des Fötus unmittelbar und ausschließlich durch die vernünftige Seele geschehe, die im Fötus seit dem ersten Augenblicke der Empfängnis sich befinde. Der heilige Thomas neigt zur ersteren Meinung hin, die zu seiner Zeit am weitesten verbreitet war, während es heute die zweite zu sein scheint. Wichtige Gründe sprechen für eine jede dieser beiden Meinungen; und es ist schwer und wird es immer sein, die Wahrheit in diesem Stücke mit Sicherheit festzustellen, eben wegen der eigentümlichen Sachverhältnisse.

Indem wir darum diese beiden Meinungen auf sich beruhen lassen, wollen wir indessen nicht unerwähnt lassen, daß der heilige Lehrer drei weitere Hypothesen, die hierüber ausgedacht waren, mit aller Energie bekämpft. Es sagten nämlich Einige, die Lebensthätigkeiten des Embryo kämen allein von der Mutter her, was auf die Leugnung der wirklichen Belebung und des Lebens des Fötus hinausläuft, eine absurde Behauptung, „weil die Lebensthätigkeiten, wie das Empfinden und Sichernähren, aus einem inneren Principe, und nicht aus einem äußeren und dem Thätigen fremden Principe hervorfließen müssen."

Andere nahmen an, die Belebung des Fötus geschehe mittels successiver Umbildungen, jedoch so, daß die sensitive Seele nicht die vegetative, und die vernünftige Seele nicht die sensitive ausschließt; was so viel heißt, als die Koexistenz von drei real und substantiell verschiedenen Seelen beim Menschen annehmen. Diese Meinung hebt nicht allein die substantielle Natur- und Personeinheit beim Menschen auf, sondern sie ist auch im Widerspruche mit der Stimme des Selbstbewußtseins, die uns die Einheit und Einerleiheit des sensitiven und intelligenten Princips in uns bezeugt: Ipse idem homo est, qui percipit, se intelligere, et sentire, sagt der heilige Lehrer.

Die dritte Hypothese bekämpft der heilige Thomas am energischten, weil sie die absurdeste und gefährlichste ist. Es behaupteten nämlich Einige, daß bei der Belebung des Menschen weder eine Succession, noch eine gleichzeitige Koexistenz von verschiedenen Seelen stattfinde; sondern daß vielmehr durch die Zeugungskraft der Natur zuerst die vegetative Seele hervorgebracht werde, die dann in die sensitive umgebildet werde; und diese werde schließlich zur vernünftigen Seele, so daß also dieselbe Seele, die vorher bloß sensitiv war, ein vernünftiges Wesen wird, eine Meinung, die nicht allein materialistisch klingt, sondern auch die Leugnung der Erschaffung und Unsterblichkeit unserer Seele involviert. „Denn da diese (sagt der heilige Lehrer) eine immaterielle Substanz ist, kann sie nicht durch Zeugung entstehen, sondern wird durch Schöpfung von Gott hervorgebracht. Also behaupten wollen, die intelligente Seele werde durch den Erzeuger hervorgebracht, heißt behaupten, daß sie nicht subsistent sei und folglich mit dem Körper untergehe.“ Cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam causari a generante, nihil aliud est nisi ponere eam non subsistentem, et per consequens, corrumpi eam cum corpore.

Elftes Kapitel.

Gediegenheit und weitere Anwendungen der in den vorigen Kapiteln auseinandergesetzten Lehre.

Wenn man unsere frühere Bemerkung, daß es nämlich für jeden katholischen Philosophen notwendig sei, in dem einen oder dem anderen Sinne anzunehmen, daß die vernünftige Seele die Wesensform des Menschen sei, berücksichtigt; wenn man über die Bedingungen nachdenkt, die der Begriff der substantialen Form notwendig erfordert; endlich wenn man sich die vom heiligen Thomas über diesen Gegenstand gegebenen Erklärungen vergegenwärtigt: wird es für jeden denkenden Menschen leicht sein, die Gediegenheit seiner Lehre einzusehen, und zu erkennen, daß die von ihm gegebene Lösung dieses Fundamentalproblems der Psychologie nicht allein die Schwierigkeiten überwindet, sondern auch durch eine eben so plausibele als philosophische

Erklärung die Existenzverhältnisse der menschlichen Seele anschaulich zu machen weiß.

Wenn wir nun die Meinung derjenigen beiseite lassen, welche die Vereinigung der Seele mit dem Leibe sich als eine Vermischung oder als eine Verbindung nach Art der Stoffe dachten: Erklärungen, die bloß in einer materialistischen Philosophie zulässig sind; dann liegt auf der Hand, daß alle übrigen Erklärungen schließlich darauf hinauslaufen, bei der Vereinigung der Seele mit dem Körper entweder die Seele bloß als bewegendes Princip oder als substantielle Form des Körpers zu betrachten. Welche von diesen Meinungen enthält nun wohl eine größere Übereinstimmung mit den inneren Phänomenen in uns, welche die Erfahrung und das Selbstbewußtsein uns darbieten? Welche von diesen Erklärungen wahrt besser die Wahrheit der menschlichen Natur und ihrer Persönlichkeit und besonders ihrer substantiellen Einheit? Ist es nicht klar, daß seit dem Augenblicke, wo man annimmt, daß die menschliche Seele, oder das intelligente und immaterielle Princip, das im Menschen existiert, sich mit dem Leibe bloß als ein einfacher Beweger desselben vereinige, die menschliche Natur, wie sie uns das Zeugnis unseres Selbstbewußtseins und sogar der gesunde Menschenverstand zeigt, der den Leib immer als wesentlichen Bestandteil der menschlichen Natur betrachtet hat und betrachten wird, verschwindet? Also jede Erklärung, die darauf hinausläuft, die substantielle Einheit der Natur und Persönlichkeit des Menschen zu zerstören, oder mit anderen Worten: jede Lösung dieses Problems, die die substantielle und persönliche Einheit beim Menschen nicht in der Weise wahrt, daß der Körper als wesentliches Element bei dieser Einheit erscheint, ist in jeder gesunden Philosophie notwendig falsch und unhaltbar. Dieses ist das Grundprincip und die Basis, worauf die ganze Theorie des heiligen Thomas beruht, sowohl wenn er irrige Meinungen bekämpft, als auch wenn er die Wahrheit zu begründen sucht. Diejenigen, welche mit ihm der menschlichen Seele den Begriff der substantiellen Form nicht vindicieren wollen, werden notwendig zur Ansicht Plato's gelangen, mag man sich so oder anders ausdrücken. Die Hauptlehre der platonischen Hypothese oder Theorie besteht bekanntlich darin, daß der Mensch oder die menschliche Natur allein durch die vernünftige Seele ganz vollständig konstituiert werde; oder was dasselbe ist: daß der wesentliche vollständige Begriff des Menschen als Natur und Person allein der Begriff des intelligenten Princips sei, das sich in ihm offenbart; und daß der Leib nicht ein wesentliches und notwendiges

Element der menschlichen Natur bilde. Daher auch die zweite Behauptung Plato's und seiner Schule, nämlich: daß die vernünftige Seele bloß mit dem Körper vereinigt sei, wie das bewegende Princip mit der bewegten Sache vereinigt ist, eine Behauptung, die eine notwendige Folgerung aus der ersteren ist. Was sagen uns nun der gesunde Sinn und das Selbstbewußtsein zusamt der Vernunft über diese Behauptungen?

Wenn wir den gesunden Sinn der Menschen befragen, vom Philosophen, der seine Intelligenz in erhabenen metaphysischen Spekulationen übt, angefangen bis herab zum gewöhnlichen Manne aus dem Volke, der spricht und thut, wie es ihm der einfache intellektuelle Instinkt eingiebt, werden wir finden, daß sie, wenn sie vom Menschen und der menschlichen Natur sprechen, unter diesen Worten weder den Gedanken allein, noch die Seele allein, die das Princip desselben ist, verstehen; sondern daß sie im Gegenteil mit diesen Worten eine Natur bezeichnen wollen, die aus der intelligenten Seele und dem Leibe als aus den zwei notwendigen und derartig innig miteinander verbundenen Elementen besteht, daß durch diese Vereinigung eine einzige vollständige substantielle Natur entsteht. Man frage jeden, ob er, wenn er vom Menschen spricht und dessen Natur sich denkt, zwei vollständige und hinsichtlich ihres Seins von einander unabhängige Substanzen sich denkt; oder ob er zwischen beiden bloß eine derartige Vereinigung sich denkt, wie sie zwischen dem Steuermann und dem von ihm geleiteten Schiffe, oder zwischen dem Dampfboote und dem Dampfe, der dasselbe bewegt, besteht; und er wird sofort Nein! antworten. —

Ebenso verhält es sich mit der Persönlichkeit; denn der gesunde Sinn, der uns lehrt, daß jedes Individuum der menschlichen Species Eine Person ist, lehrt uns auch, daß der Leib als wesentlicher Bestandteil und als wesentliches Element dieser Person zu betrachten ist.

Und auch selbst die Vernunft in Übereinstimmung mit der Erfahrung der inneren Phänomene, wie sie sich im Selbstbewußtsein offenbaren, gestattet keinen Zweifel hierüber. Da wir das innerste Wesen der Dinge an sich nicht sehen können, ist es unserer Überzeugung nach in jeder gesunden Philosophie eine ausgemachte Sache, daß die Wirkungen und Thätigkeiten für die Intelligenz die rationelle Basis und Bedingung sind, um zur Erkenntnis der Ursachen und ihrer Natur zu gelangen. Mithin besteht das einzig richtige Mittel, um zur Wahrheit hinsichtlich der Natur des Menschen und seiner wesentlichen Attribute zu gelangen, in dem rationellen Verfahren, das sich auf die Beobachtung der sich im Selbstbewußtsein darbietenden

psychologischen Phänomene gründet. Die Natur eines Dinges und die Bedingungen seines Wesens stehen in notwendiger Beziehung mit seinen Thätigkeiten, oder wie der heilige Thomas sagt: operari sequitur esse, et juxta modum operandi, est modus essendi. Wenn nun die ontologische Idee der kompleten Persönlichkeit erfordert, daß die Substanz, der man die vollkommene Subsistenz zuschreibt, sich selbst besitzt quoad esse et operari, d. h. daß sie für sich allein existieren und ihre Thätigkeiten äußern kann, ohne eine andere Substanz zu Hilfe nehmen zu müssen: ist es durchaus klar, daß die vernünftige Seele nicht für sich allein die vollständige Persönlichkeit des Menschen ausmacht. Im Menschen sind außer den rein intellektuellen und immateriellen Thätigkeiten, als da sind die Akte des Intellekts und des Willens, die von der Materie absolut unabhängig sind und durchaus kein körperliches Organ erfordern, auch noch andere Thätigkeiten einer niedrigern Ordnung vorhanden, nämlich die Akte der Sensibilität, die der Seele nicht ausschließlich angehören, wie die der rein intellektuellen Ordnung, sondern die bei ihrer Ausübung notwendig von den körperlichen Organen abhängen. Man muß also entweder die persönliche Einheit des menschlichen „Ich" leugnen, indem man beim Menschen zwei Personen annimmt, von welchen die eine das Princip und das subsistierende Subjekt der rein intellektuellen Thätigkeiten ist, und die andere das der Phänomene der Sensibilität ist; oder man muß annehmen, daß der Leib ein notwendiges Element beim menschlichen „Ich", als vollständige Person betrachtet, bildet. Ipse idem homo est, sagt der heilige Lehrer, qui percipit se intelligere et sentire.

Man kann uns hier nicht entgegnen, daß auch die Sensation der Seele ausschließlich angehöre. Denn man kann wohl annehmen, wenn man will, daß sie hinsichtlich des ersten Ursprungs und der eigentlichen Ursache ihr ausschließlich angehört, weil die Seele der erste Grund, das Princip der Sensationen und das wahrnehmende Subjekt derselben ist; aber man muß doch immer zugestehen, daß diese Phänomene auf die eine oder die andere Weise von körperlichen Organen abhangen, weil sie ohne dieselben nicht ausgeübt werden können. Daher kommt es, daß die vom Leibe getrennte Seele der Sensationen entbehrt und den Phänomenen der Sensibilität nicht mehr unterworfen ist, während sie noch die rein intellektuellen Thätigkeiten frei ausüben kann.

Übrigens bleibt die Kraft dieses Beweises immer bestehen, auch wenn man jede Art von Teilname seitens des Körpers bei den Phänomenen der Sensibilität zu leugnen sucht. Wie auch die Unabhängig-

keit beschaffen sein mag, die jemand den sensitiven Phänomenen zugestehen will; so läßt sich doch wenigstens die notwendige Abhängigkeit der Materie und der organischen Bedingungen, welche die Phänomene und Thätigkeiten des vegetativen Lebens involvieren, nicht bestreiten. Da nun diese Phänomene in der Seele wurzeln, die sowohl ihr erster Grund und ihr erstes Princip, wie auch der sensitiven und intellektuellen Phänomene ist; und andererseits das Zeugnis des Selbstbewußtseins uns lehrt, daß sie einen Bestandteil der menschlichen Persönlichkeit bilden, weil es dasselbe „Ich" ist, daß diese Phänomene erfährt und wahrnimmt, und auch die Phänomene des animalischen und intellektuellen Lebens erfährt; so ist es auf jeden Fall, wenn man sich nicht über das Zeugnis des Selbstbewußtseins hinwegsetzen will, durchaus notwendig anzunehmen, daß weder die menschliche Natur noch die menschliche Person allein die vernünftige Seele sind, sondern vielmehr das Kompositum von Seele und Leib; und daß dieser letztere ein notwendiges und wesentliches Element beim „Ich" als Person bildet.

Wird vielleicht jemand nun sagen, um die Kraft dieses Vernunftschlusses zu beseitigen, daß die Funktionen des vegetativen Lebens aus einem Lebensprincipe flößen, das von der vernünftigen Seele verschieden ist? Indessen, diese verzweifelte Ausflucht bringt außer vielen anderen Unzuträglichkeiten, und außer daß sie dem Zeugnisse des Selbstbewußtseins widerspricht, den Übelstand mit sich, daß sie den Menschen in zwei lebendige Substanzen teilt; woraus dann folgt, daß der Mensch nicht ein lebendiges Wesen, sondern zwei lebendige Wesen oder Substanzen genannt werden kann.

Andererseits sehen wir nicht ein, wenn man diese Hypothese annimmt, warum auch der Körper, wenn sich die vernünftige Seele mit ihren intellektuellen und sensitiven Vermögen von ihm trennt, aller Lebensfunktionen beraubt werden sollte; denn wenn das Lebensprincip der Phänomene des vegetativen organischen Lebens vom Lebensprincipe der Funktionen der Sensibilität und des Intellektes vollständig verschieden ist; dann werden die ersteren im menschlichen Körper nach der Trennung von der vernünftigen Seele bestehen bleiben und sich manifestieren können.

Die Anwendung dieses Vernunftschlusses auf den specifischen Begriff der menschlichen Natur führt uns zu einem ähnlichen Resultate. In der Reihe der Wesen bildet der Mensch eine specifische Natur, die wesentlich von den Tieren, Pflanzen, Metallen u. s. w. verschieden ist. Ein solcher wesentlicher Unterschied zwischen dem Menschen und dem

Tiere z. B., ist allein begreiflich, wenn man beim Menschen etwas annimmt, das, einen Bestandteil seiner Wesenheit bildend, nicht zur Wesenheit des Tieres gehört. Da nun dieser wesentliche Unterschied allein auf die vernünftige Seele als das Princip der intellektuellen Thätigkeiten, mittels welcher wir zur Erkenntnis des wesentlichen Unterschiedes, der zwischen diesen beiden Wesen besteht, gelangen, sich beziehen und darin gesucht werden kann; muß die vernünftige Seele einen wesentlichen Bestandteil und eines der wesentlichen Elemente des Menschen als eines *specifischen* Wesens bilden. Also bildet die vernünftige Seele nicht für sich allein die komplete menschliche Persönlichkeit, sondern sie ist nur ein Teil oder ein Element derselben.

Wir glauben, die soeben gemachten Reflexionen über das Ratiocinium des heiligen Thomas reichen hin, um die philosophische Tiefe und Gediegenheit seiner Lehre über diesen Punkt zu erkennen. Und man beachte wohl, daß es sich hier nicht um ein abstruses Verfahren oder um scholastische Spitzfindigkeiten handelt; nein! nichts von alledem: die gewöhnlichen Begriffe über das Wesen der Dinge, die Idee der Person und specifischen Natur einerseits: und andererseits die Vorschriften des gesunden Sinnes, und vor allem die exakte Beobachtung der psychologischen Phänomene, wie sie sich im innersten Selbstbewußtsein offenbaren, sind die einzigen Grundlagen, worauf der heilige Thomas seine Vernunftschlüsse stützt, um darzuthun, daß die vernünftige Seele oder das intelligente Lebensprincip des Menschen sich mit dem Leibe als substantiale Form vereinigt. Das ist gewiß, daß die *Einbildungskraft* auf den ersten Blick sich gegen diese Behauptung erklärt, und daß die reine Vernunft sich über sie erheben muß, um zu einer richtigen Schätzung dieser Wahrheit zu gelangen; aber es ist auch eben so gewiß, daß allein mit dieser Lehre die Wahrheit der Natur und der substantiellen Einheit der menschlichen Person gerettet werden kann, ohne mit den Vorschriften der Vernunft und mit der Erfahrung der inneren Phänomene in Widerspruch zu geraten.

Übrigens, so groß die Schwierigkeiten auch sein mögen, die dieses Problem enthält und immer enthalten wird, weil es sich um eines der fundamentalsten, schwierigsten und wichtigsten Probleme der Psychologie handelt, wird es doch immer eine Wahrheit bleiben, daß die Lösung des heiligen Thomas der Lösung der platonischen Schule und aller jener alten oder neueren Psychologen vorzuziehen ist, die, sich mehr oder weniger dieser Ansicht nähernd, die Vereinigung der Seele

mit dem Leibe auf die Vereinigung des Bewegers mit dem bewegten Dinge oder des Hauptagens mit dem Werkzeuge reducieren.

Eine derartige Erklärung ist absolut unhaltbar; denn wie der heilige Thomas bemerkt, verschwindet die Einheit der Natur und die persönliche Einheit des menschlichen „Ich" unabwendbar seit dem Augenblicke, wo man diese Hypothese als wahr annimmt. Das Hauptagens und sein Werkzeug sind zwei Substanzen, sind zwei Naturen, sind zwei vollständig von einander verschiedene Wesen, aus deren Vereinigung niemals ein einziges Suppositum oder eine Person entsteht oder entstehen kann. Der Handwerker, der den Hammer bewegt und sich seiner bedient; der Dampf, der dem Schiffe die Bewegung mitteilt; das Feuer, welches das Wasser erwärmt und in Bewegung setzt, wenn man es ihm nahebringt: vereinigen sich nur accidentell; und deshalb entsteht aus ihrer Vereinigung weder Eine Natur noch Eine Person oder Ein Suppositum. Die Vereinigung des Dampfes mit dem Dampfschiffe als des Bewegers mit dem bewegten Dinge genügt nicht, daß diese zwei Substanzen ein einziges wirkendes Suppositum bilden, vielmehr im Gegenteile ist jede von ihnen ein vollständiges Suppositum, indem dieses der Grund ist, daß die Thätigkeiten oder Wirkungen der einen nicht der anderen der ebengenannten Substanzen zugeschrieben werden können. Wenn also die vernünftige Seele sich bloß mit dem Körper auf eine der angegebenen Weisen vereinigt, werden wir uns genötigt sehen anzunehmen, daß der Körper ein vollständiges Suppositum und auch die Seele ihrerseits eine vollständige Person ist. Wenn wir dann sagen: Petrus denkt und empfindet: bezeichnet das Wort Petrus allein die vernünftige Seele und nicht das Individuum, das aus Leib und Seele zusammengesetzt ist; und doch kommt diesem Individuum die Benennung Petrus gemäß der Redeweise und dem gesunden Sinne der Menschen zu. Ferner, wenn dieser Einzelname bloß die Persönlichkeit der vernünftigen Seele bezeichnet, wird es nötig sein, wenn wir von den eigentümlichen Thätigkeiten oder Phänomenen des anderen Suppositums sprechen wollen, einen anderen Namen zu erfinden, der auf den Körper allein des Menschen sich anwenden läßt und ihm entspricht, weil die Thätigkeiten eines vollständigen Suppositums nicht einem anderen beigelegt werden können.

Wir müssen also schließen, daß, wenn diese großen Unzuträglichkeiten mit anderen vielleicht noch größeren Übelständen, die notwendigerweise aus der genannten Hypothese sich ergeben, sowohl auf dem

philosophischen als auch auf dem theologischen Gebiete zu vermeiden sind, man notwendig anerkennen muß, daß die vernünftige Seele sich mit dem Leibe als seine substantielle Form verbindet. Was nichts anderes besagen will, als daß die menschliche Seele eine unvollständige Substanz ist, und deshalb unfähig ist, durch sich allein vollständig zu wirken, d. h. unabhängig von einer anderen Substanz alle Thätigkeiten, deren Lebensprincip sie sein kann, als da sind: die Thätigkeiten des animalischen und nutritiven Lebens, auszuüben und zu verwirklichen; daß sie die Fähigkeit und notwendige Tendenz besitzt, sich mit dem Körper zur vereinigen, um mittels dieser Verbindung zur specifischen Vollendung der Natur oder Wesenheit, zur vollständigen Subsistenz oder Persönlichkeit, zur vollständigen Entwickelung und Ausübung ihrer Lebensthätigkeit zu gelangen.

Aus der eben auseinandergesetzten Theorie ergiebt sich, daß die vernünftige Seele, während sie das Sein der Existenz dem Leibe mitteilt, von diesem sozusagen dafür die Vollendung ihrer Natur und ihrer Subsistenz oder Persönlichkeit erhält, weil sie mittels dieser Vereinigung die eigentümlichen Bedingungen der Thätigkeit der vollständigen Substanzen erhält und dahingelangt, sich selbst vollständig zu besitzen quoad esse et operari.

Es ergibt sich hieraus ferner, daß diese Theorie allein eine plausibele Erklärung geben und den hinreichenden Grund der Einheit der Natur und Person, welche der gesunde Sinn in Übereinstimmung mit dem Selbstbewußtsein dem Menschen beilegt, angeben kann. In der That begreift es sich ohne große Schwierigkeit, daß die Vereinigung von zwei inkompleten Substanzen eine komplete Natur und Person ergeben kann; aber es ist nicht leicht zu begreifen, oder vielmehr: es ist absolut unbegreiflich, daß aus der Vereinigung von zwei kompleten Substanzen, wie der Leib und die vernünftige Seele nach der Hypothese Plato's und jedweder Schule, welche die substantielle Vereinigung leugnet, sein werden, Eine Natur oder Eine Person entstehe. Dies ist auch der Gedanke des heiligen Thomas, wenn er bei der Prüfung der erwähnten Hypothese des Plato als eine ihrer Inkonvenienzen die Zerstörung der sich im Menschen befindenden substantiellen Einheit der Natur und Person bezeichnet. Wenn sich die Seele mit dem Leibe bloß als sein Beweger vereinigt, ist es nicht möglich, die Einheit des menschlichen „Ich" zu begreifen, in welchem alle innern Phänomene sich abspiegeln; oder wie der heilige Lehrer sagt: der Mensch nicht ein unum simpliciter genannt werden kann,

noch auch Ein Wesen oder Eine Wesenheit, weil nach dem allgemein anerkannten Axiom der Metaphysiker es heißt: unum et ens convertuntur, d. h. was ein Seiendes ist, ist auch Eines, und was Eines ist, das ist auch ein Seiendes; und weil die Natur und die Bedingungen der transcendentalen Einheit eines Dinges in Beziehung zur Natur und den Bedingungen seines Seins stehen.

Zwölftes Kapitel.

Unabhängigkeit der Seele als intelligenten Wesens von der Materie.

Viele der modernen Philosophen, unter der einen oder der anderen Gestalt Anhänger des absoluten Psychologismus des Cartesius, scheinen die Persönlichkeit des Menschen auf das intelligente Princip zu beschränken. Ihnen zufolge ist die menschliche Person nicht anderes als das denkende „Ich", indem sie von ihr die organischen Phänomene des sensitiven und animalischen Lebens, die der Seele und dem Leibe gemeinsam sind, stillschweigend ausschließen. Daher kommt nicht allein die Fehlerhaftigkeit in der Sprache, sondern auch in den Ideen, die sich sogar bei der Definition des Menschen zeigt. Der Mensch, sagen uns diese Psychologen, ist „eine von den Organen bediente Intelligenz"; und mit dieser Definition, die im Grunde nur ein Plagiat Plato's ist, glauben sie in der Wissenschaft des Menschen viel erreicht zu haben; und wenig fehlt, daß sie nicht der Überzeugung sind, eine wichtige psychologische Entdeckung gemacht zu haben.

Wenn man indessen diese Definition und andere ähnliche, die über den Menschen gegeben zu werden pflegen (wenn es auch nur geschieht, um die Genugthuung zu haben, die längst aus der Mode gekommene Definition der scholastischen Philosophie zu verlassen), näher prüft, wird es nicht schwer sein zu erkennen, daß die Wahrheit und die philosophische Exaktheit diese Definition nicht charakterisieren. Beim Lichte einer strengen unparteiischen Vernunft geprüft, besagt eine derartige Definition nach ihrem eigentlichen Wortsinne nichts anderes, als daß die Intelligenz allein es ist, die den Menschen als subsistierende Existenz oder Person konstituiert, und daß der Körper ein Mittel, ein Organ, ein reines Werkzeug dieser Intelligenz ist, ungefähr in der Art, wie der Künstler sich des Instrumentes bedient, das er zur Hand

nimmt, um seine Kraft und seine Aktivität auszuüben und seine Wirkungen zu producieren. Es ist klar, daß die substantielle Einheit der Natur und Person beim Menschen als einem Kompositum aus Leib und Seele bei einer derartigen Lehre verschwindet. Somit ist diese Definition nichts weiter als ein etwas eleganterer, aber verhüllter Ausdruck des Gedankens Plato's über diesen Punkt, oder über die doppelte komplete Subsistenz des Menschen, und über die Vereinigung der vernünftigen Seele mit dem Leibe, wornach die Seele bloß ein einfaches bewegendes Princip oder die bewirkende Ursache der Bewegung des Körpers ist.

Also die Seele allein soll die Persönlichkeit des Menschen bilden! Nach unserer Überzeugung muß die Enttäuschung kommen; denn die Logik ist unbeugsam; und wenn man sich mit ihren Gesetzen nicht in offenen Widerspruch setzen will, dann müssen diejenigen, welche das Princip Plato's annehmen, auch mit ihm alle seine logischen Folgerungen annehmen, wie es der griechische Philosoph that. Wenn die menschliche Person das ist, was man das „denkende Ich“ zu nennen beliebt hat, und dieses „denkende Ich“ die menschliche Seele allein ist; muß man auch annehmen, daß die Seele sich mit dem Körper vereinigt wie der Beweger mit der äußeren bewegten Sache, mit einer rein accidentellen Vereinigung; und man darf vor keiner der absurden Folgerungen zurückschrecken, zu welchen das Princip führt.

Indessen der gesunde Sinn, der die komplete menschliche Persönlichkeit als das Resultat der Vereinigung der Seele mit dem Leibe; der gesunde Sinn, der, wenn er den Namen „Person“ irgend einem Individuum der menschlichen Species giebt, mit dieser Benennung nicht die Seele allein, auch nicht den Körper allein, sondern die Seele und den Körper zusammen ausdrücken und bezeichnen will; wird immer gegen die Prätensionen einer solchen Philosophie Protest einlegen. Gewiß ist, daß die psychologistische Schule, folgend dem Beispiele ihres Gründers (Cartesius), vielleicht suchen wird, die äußersten logischen Konsequenzen ihres Systems mit nichtssagenden Worten sich selbst zu verbergen; indessen jeder Unparteiische wird hier die unfruchtbaren Anstrengungen der Intelligenz einsehen, die vor ihren eigenen Augen die Konsequenzen des angenommenen Princips verschwinden machen will. Dieses und nichts anderes können auch die Worte des Cartesius nur bezwecken wollen, der, nachdem er geleugnet hat, daß die Seele dem Körper die Bewegung mitteile, also fortfährt: „Die Natur sagt mir, . . . daß ich nicht allein im Körper sitze, wie der Steuermann im Schiffe, sondern auch außerdem sehr enge mit ihm verbunden

und derartig mit ihm vermengt und vermischt bin, daß ich mit ihm ein einziges Ganze bilde.“ [1]) —

Obwohl die Sprache in dieser Stelle an Unklarheit leidet, geht aber doch eins ganz augenscheinlich daraus hervor: nämlich die Beschränkung der menschlichen Persönlichkeit auf die Seele allein, weil das „Ich“ es ist, das im Körper sitzt. Wie „sehr enge“ man nun auch ihre Vereinigung mit dem Leibe annehmen mag; man wird nie die logische Notwendigkeit vermeiden können, im Menschen zwei absolute komplete Subsistenzen anzunehmen; es wird folglich notwendig sein, die gewöhnliche Sprache, die bloß Ein Suppositum bei jedem Individuum der menschlichen Species ausdrückt, zu reformieren. Diese Bemerkungen erlangen noch mehr Gewicht, wenn man beachtet, daß zufolge dieses nämlichen Philosophen das Wesen der Seele bloß darin besteht, daß sie „ein Ding ist, welches denkt“; denn es ist klar, daß in diesem Falle es nötig wird, beim Menschen eine andere Lebenskraft anzunehmen, die das Princip der Lebensthätigkeiten sein kann, welche sich nicht in dem Gedanken eingeschlossen finden.

Wer frei von jedem Parteigeiste mit ruhiger Vernunft die angeführte Stelle und andere ähnliche des Chefs des modernen Psychologismus prüft, wird erkennen, daß Cartesius, einerseits auf der irrtümlichen Grundlage stehend, daß die Seele allein das „Ich“ oder die menschliche Person bilde, und andererseits durch den gesunden Sinn und das Zeugnis des eigenen Bewußtseins genötigt, eine innige Verbindung der Seele und des Leibes anzunehmen, die viel inniger ist als die, welche zwischen dem Steuermanne und dem Schiffe besteht, ja sogar wie sie zwischen dem Beweger und der bewegten Sache besteht, es vorzog, die Schwierigkeit lieber mit nichtssagenden Worten zu beseitigen, als die relative und inkomplete Subsistenz der Seele anzunehmen und zu bekennen. Vielleicht sah er voraus, daß die Annahme dieser Prämisse logischerweise dahin führe, bei der Seele mit dem heiligen Thomas den Begriff der substantiellen Form anzunehmen: eine Meinung, die er auf alle Fälle zu vermeiden hatte, da er mit der bescheidenen Prätension öffentlich auftreten wollte, nicht allein der Reformator, sondern vielmehr der Schöpfer der ganzen philosophischen Wissenschaft zu sein. Und es ist dieser selbe heilige Thomas, der die vernünftige Seele die substantiale Form des Menschen nennt, und der deshalb zwischen diesen beiden Substanzen unzweifelhaft eine viel

[1]) Medit. 4.

innigere Vereinigung annahm, als Cartesius logischerweise annehmen konnte, niemals dahin gelangt, zu sagen, die menschliche Seele sei „mit dem Körper vermengt und vermischt“, wie dieses der französische Philosoph that.

Dem heiligen Thomas nach vereinigt sich die Seele mit dem Leibe; aber sie vermengen und vermischen sich nicht; denn die Vermischung ist eine Eigentümlichkeit der körperlichen Dinge. Die vernünftige Seele ist eine geistige Substanz; und wenn sie sich mit dem Leibe vereinigt, so thut sie dieses als eine inkomplete Substanz, die sich mit einer anderen, ebenfalls inkompleten und niedrigeren Substanz vereinigt, der sie ihr specifisches Sein und die specifische Bestimmtheit mitteilt, immer aber behaltend die Superiorität und den Besitz der Existenz, die sie zurücknimmt und für sich behält, sobald der aus den zwei Substanzen zusammengesetzte Mensch wegen der Trennung der Seele untergehet, welche letztere als das informierende oder belebende Princip der Ursprung nicht allein der Lebensfunktionen, sondern auch der Existenz und des Seins des menschlichen Körpers als solchen war.

Wir wollen diese Lehre noch weiter entwickeln, weil sie einen der Hauptpunkte der psychologischen Wissenschaft bildet, und das Komplement der Theorie des heiligen Thomas über die Natur und Union der Seele mit dem Leibe ist.

Die Existenz in den geschaffenen Dingen begleitet immer die Form und steht mit derselben in Beziehung. Wo es also eine Form giebt, da giebt es auch eine dieser Form entsprechende Existenz. Wenn die Form accidentell ist, dann ist auch die Existenz accidentell; wenn die Form substantiell ist, dann ist auch die Existenz substantiell; wenn die Form materiell ist, dann kann die Existenz, welche jene mit sich bringt, ebenfalls materiell genannt werden, nicht als wenn die Existenz nichts mit der Materie gemein hätte, sondern weil ihre Benennung von dem mit ihr, der Materie nämlich, behafteten Subjekte genommen wird. Wenn dagegen die Form geistig ist, dann ist ihre Existenz von derselben Art, weil, selbst bei der Hypothese des realen Unterschiedes zwischen der Wesenheit und der Existenz der Dinge, dieser Unterschied nicht hindert, daß die Existenz als ein von der realen Wesenheit untrennbarer Modus und deshalb als dieser Wesenheit analog und entsprechend betrachtet wird. Diese notwendige Beziehung zwischen der Form und der aktuellen Existenz ist das, was der heilige Thomas mit jener so oft in seinen Werken wiederkehrenden Behauptung sagen will: esse per se sequitur formam,

ein Satz, der in der Terminologie des heiligen Lehrers nichts anderes besagen will, als daß jede reale Form, sei sie informierend, oder sei sie durch sich selbst subsistierend, den Akt der Existenz mit sich bringt, und daß diese Existenz mit der eigentümlichen Natur der Form in Beziehung steht.

Indessen wenn auch die Existenz immer die Form begleitet und ihr folgt; so ist doch die Verbindung zwischen diesen zwei Dingen nicht absolut identisch, noch auch die Beziehungsweise dieselbe. Bei den rein informierenden Formen, welches jene sind, die für sich allein nicht existieren können, die vielmehr zum Existieren die aktuelle Verbindung mit der Materie notwendig erfordern, wie z. B. die Formen der Tiere und im allgemeinen alle materiellen Formen, die in der Theorie des heiligen Thomas deshalb so genannt werden, weil sie zum Existieren die Materie nötig haben: begleitet die Existenz die Form und folgt ihr, nicht als ihrem adäquaten Subjekte, sondern als ihrem unmittelbaren Seinsgrunde, mit anderen Worten: die angegebenen Formen bringen die Existenz mit sich, nicht weil diese der Form allein angehört und in sie als ihr eigentümliches Subjekt aufgenommen wird, sondern weil jene Form der unmittelbare und hinreichende Grund der specifischen Existenz und Bestimmtheit des Kompositums und Suppositums ist, welches Kompositum und Suppositum es ist, das eigentlich existiert.

Weit über dem Kreise dieser rein informierenden und für sich allein zu existieren unfähigen Formen giebt es eine andere Ordnung von einfachen rein subsistierenden Formen oder Wesenheiten, d. h. von solchen Formen, die nicht allein der aktuellen Verbindung mit der Materie zum Existieren nicht bedürfen, sondern die nicht einmal zu einer solchen Vereinigung fähig sind. Dieses sind die Engel oder „die getrennten Intelligenzen", wie die Scholastiker sie nannten, welche wegen ihrer kompleten Subsistenz und als vollkommene Personen absolut und in jeder Hinsicht von der Materie unabhängig sind, indem ihnen folglich die Existenz nicht allein als dem formalen Seinsgrunde, sondern auch als dem Subjekte oder Dinge, das ist, eigen ist.

Die Scholastiker pflegten, um diese verschiedene Beziehungsweise des Aktes der Existenz zu den verschiedenen Arten von Formen auszudrücken, mit ihrer gewöhnlichen Präcision zu sagen, die materiellen rein informierenden Formen brächten die Existenz mit sich: tamquam id, quo res est; die subsistierenden Formen aber brächten die Existenz mit sich: quatenus sunt id, quod est.

Zwischen diesen zwei Reihen von Formen steht die menschliche Seele in der Mitte, die an beiden Arten teilnimmt, indem sie informierend und subsistierend zugleich ist. Darum kommen ihr die positiven Prädikate zu, welche Vollkommenheit involvieren und welche sich von allen substantialen Formen im allgemeinen aussagen lassen; jedoch nicht die, welche Unvollkommenheit involvieren. Und andererseits an den eigentümlichen Attributen der perfecte subsistierenden Formen teilnehmend, besitzt sie dieselben jedoch nicht alle in gleichem Grade der Vollkommenheit. Als informierende Form ist sie der formelle Grund der Existenz des Kompositums, verleiht ihm die specifische Bestimmtheit und ist das Princip seiner Lebensthätigkeiten, wie das auch bei den übrigen Formen der Fall ist, die sich mit der Materie vereinigen. Jedoch als einfache und geistige Substanz hängt sie in ihrer Existenz nicht von der aktuellen Vereinigung mit dem Körper ab, wie das bei den anderen niedrigeren Formen der Fall ist, welche deshalb materielle und rein informierende Formen heißen. Die aktuelle Existenz der niedrigeren Formen erfordert als wesentliche Bedingung die aktuelle Union mit der Materie; denn allein das aus dieser Union entstehende Suppositum oder Substanz ist das eigentliche adäquate und empfangende Subjekt der Existenz, welche die genannten Formen begleitet, in dem vorhin angegebenen Sinne. Daher entsteht die Korruption dieser kompleten Substanzen dann, wenn die Trennung der Formen eintritt, weil nämlich keiner der beiden getrennten Teile das adäquate und hinreichende Subjekt der Existenz ist, mit welcher die komplete Substanz oder das Suppositum existierte, das durch die Vereinigung derselben gebildet wurde.

Dagegen bringt die vernünftige Seele als einfache immaterielle Substanz die Existenz mit sich als adäquates und hinreichendes Subjekt derselben, oder wie die Scholastiker sagten: tamquam id, quod est; indem hieraus folgt, daß zum Unterschiede von dem, was bei den materiellen Formen der Fall ist, das Sein der Existenz, mit der der Mensch existiert, der Seele angehört, von welcher sie dem Kompositum mitgeteilt wird. Wir können deshalb sagen, bei den niedrigeren Substanzen, wie bei den Tieren, Pflanzen u. s. w. komme die Existenz unmittelbar dem Kompositum oder Suppositum zu, und mittelbar der Materie und Form, woraus sie bestehen; beim Menschen aber gehöre die Existenz an erster Stelle und unmittelbar der vernünftigen Seele an, und an zweiter Stelle dem Kompositum, das diese Existenz von der Seele durch ihre Vereinigung mit dem Leibe empfängt.

So unklar und wenig annehmbar diese Ideen den Anhängern des exklusiven und absoluten Psychologismus auch scheinen mögen, die daran gewohnt sind, die Sinne und das Selbstbewußtsein bei der Lösung der psychologischen Probleme nicht zu überschreiten und das ontologische Element vollständig zu beseitigen; so werden doch die wahren Denker, die gewohnt sind, diese großen Fragen aufzustellen und zu prüfen, indem sie sich auf einen erhabeneren, und deswegen auch mit der Natur und den Bedingungen derselben in richtigerem Verhältnisse stehenden Standpunkt stellen, gewiß der Meinung sein, daß es nicht leicht ist, sie zu verwerfen, ohne in große Inkonsequenzen zu geraten. Man muß es doch einsehen: hier können nur zwei Lösungen statthaben: die des Plato und die des heiligen Thomas. Diejenigen, welche die letztere verwerfen, werden durch die unbeugsame Gewalt der Logik zur ersteren, unter der einen oder der anderen Form, mit allen Übelständen, die schon angegeben sind und worauf der heilige Thomas mit aller Energie hinweist, hingedrängt. Und ist es nicht ebenfalls klar, daß die Leugnung der genannten Lehre die Notwendigkeit mit sich bringt, beim Menschen zwei menschliche Existenzen anzunehmen, nämlich eine für die Seele, und die andere für den Körper? Aber in diesem Falle — abgesehen von der Schwierigkeit, die persönliche Einheit mit dieser doppelten Existenz zu versöhnen — wird bei der Trennung der Seele vom Leibe dieser fortfahren können, als menschlicher Leib und nicht als tote, träge Masse zu existieren, wenn man nicht lieber sagen will, der menschliche Leib als solcher unterscheide sich von den Pflanzen und dem Körper der Tiere bloß durch eine anders gestaltete Disposition der Organe oder bloß accidentell, weil die Organisation für sich allein, ohne Beziehung zum Lebensprincipe, nur eine bestimmte Lagerung der Moleküle der Materie sei.

Die Theorie des heiligen Thomas vermeidet nicht allein diese Übelstände, sondern auch die übrigen Absurditäten, die bei der Widerlegung der Theorie Plato's zur Sprache kamen. Der Mensch vergeht oder stirbt, weil er aufhört, die Existenz und das Sein, das er von der Seele erhielt, zu besitzen. Das Kompositum, die komplete Substanz, die menschliche Person hört auf zu existieren, nicht weil die Existenz, die sie vorher hatte, vernichtet wird, sondern weil diese eigentümliche und von der Seele unzertrennliche Existenz, welche ihr primäres Subjekt und ihr eigentliches Recipiens ist, sich bei der Trennung der Seele vom Leibe von ihr zurückzieht. Der Tod für den Menschen wie für die Tiere besteht in der Trennung der Seele von

der Materie, jedoch mit dem bedeutenden Unterschiede, daß, wenn das Tier stirbt, die Natur des Tieres und auch die Existenz, welche es hatte, untergeht, weil weder der Körper noch die Seele die Existenz, die im Tiere vorhanden war, behält; wenn aber der Mensch stirbt, geht wohl die menschliche Natur unter, aber es geht nicht die menschliche Existenz unter, die der Seele als ihrem eigentlichen Subjekte angehörend und in sie aufgenommen, mit ihr und in ihr bestehen bleibt; und der Tod des Menschen, oder die Nichtexistenz der menschlichen Person, besagt nach seinem philosophischen Begriffe in der Theorie des heiligen Thomas bloß, daß die Seele aufhört, ihre eigene Existenz dem Körper mitzuteilen und in Vereinigung mit ihm eine komplete Person und eine komplete Natur zu bilden. —

Wir wollen jetzt zu einem der wichtigsten Folgesätze dieser ganzen Lehre übergehen. Wir haben bereits den heiligen Thomas die Einfachheit, Subsistenz und Geistigkeit der Seele beweisen sehen, indem er die psychologischen Thatsachen, wie sie durch das Selbstbewußtsein bezeugt werden, zum Ausgangspunkte nahm; wir haben schon gesehen, daß er jede Materialität von der menschlichen Seele ausschloß, sich auf die Natur der intellektuellen Thätigkeiten hierbei stützend; wir haben ihn endlich gesehen, wie er die wesentliche Unabhängigkeit der Seele von jeder Materie durch die Unabhängigkeit, Einfachheit und Immaterialität des Gedankens bewies. Der heilige Lehrer, seine psychologische und zugleich ontologische oder seine aposteriorische und zugleich apriorische Methode weiter verfolgend, steigt, nachdem er von den Wirkungen zu den Ursachen und von den Phänomenen zur Substanz aufgestiegen ist, nunmehr von der Ursache zur Wirkung, von der Substanz zu den Phänomenen herab, um die Entwickelung seiner Theorie zu vervollständigen.

Einerseits die Schwierigkeit voraussehend, die vielleicht Einige darin finden könnten, bei der vernünftigen Seele den Begriff der substantialen Form des Leibes mit der Unabhängigkeit und Superiorität ihrer intellektuellen Vermögen und Thätigkeiten auszusöhnen; und da er andererseits zugleich den hinreichenden Grund der Unabhängigkeit der Intelligenz von jedem körperlichen Organe und jeder Materie angeben wollte, findet er in der Vollkommenheit, Superiorität und Erhabenheit der Substanz der vernünftigen Seele das Fundament wie auch den apriorischen Grund der Beschaffenheit des Gedankens. Je vollkommener eine substantielle Form ist, um so erhabener und unabhängiger bleibt sie ihm zufolge hinsichtlich der Materie, mit der sie

sich vereinigt, indem sie dieselbe sozusagen beherrscht und mehr und mehr den eigentümlichen Verhältnissen ihrer Natur, je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit, unterordnet. Diese Behauptung, die durchaus der gesunden Vernunft gemäß ist, stützt er auch auf die Beobachtung der Natursubstanzen selbst, welche uns bezeugt, daß die Thätigkeiten der leblosen Körper mehr den rein materiellen Verhältnissen unterworfen sind, indem sie ihre Wirkungen nur mittels der Wärme, der Kälte, der Härte, des Gewichts u. s. w. vollbringen können, während die Funktionen der Tiere weniger an die Materie und ihre eigentümliche Beschaffenheit gebunden sind. Daher kommt es, daß die vernünftige Seele, welche die höchste und vollkommenste von den Formen ist, die sich mit der Materie vereinigen können, diese solchermaßen beherrscht, daß sie einige von der Materie und ihren Verhältnissen absolut unabhängige Vermögen besitzt, als da sind: die Intelligenz und der Wille, deren Thätigkeiten ohne irgend eine Abhängigkeit von körperlichen Organen vollbracht werden.

„Wir müssen darauf hinweisen," sagt er, nachdem er bewiesen hat, daß die Seele die substantielle Form des Körpers ist, „daß je edler die Form ist, sie um so mehr die körperliche Materie beherrscht; und je weniger sie an dieselbe gebunden ist, um so mehr über dieselbe durch ihre aktive Kraft und Thätigkeit sich erhebt . . . Und je höher man in der Reihe der Vollkommenheiten der Formen aufsteigt, um so mehr findet man, daß die Kraft der Form über die materiellen Elemente weiter hinausragt. So steht die vegetative Seele über der Elementarform; und die sensitive Seele über der vegetativen Seele." —

Diesen Gedanken in seiner Summa contra Gentiles weiter entwickelnd sagt er daselbst:[1]) „Obwohl die Materie und die Form mit-

---

[1]) Lib. 2. cap. 68: Quamvis autem sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet, quod materia semper adaequet esse formae; imo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam; quod patet inspicienti operationes formarum, et quarum consideratione earum naturas cognoscimus. Unumquodque enim operatur, secundum quod est; unde forma cujus operatio excedit conditionem materiae, et ipsa, secundum dignitatem sui esse, superexcedit materiam.

Invenimus enim aliquas infimas formas, quae in nullam operationem possunt nisi ad quam se extundunt qualitates quae sunt dispositiones materiae, ut calidum, frigidum, humidum, siccum etc. . . . Super has formas inveniuntur aliae formae similes superioribus substantiis, non solum in movendo, sed etiam aliqualiter in cognoscendo; et sic sunt potentes in operationes, ad quas nec organicae qualitates praedictae deserviunt, quum

einander ein einziges Wesen bilden, so braucht man deswegen doch nicht anzunehmen, daß die Materie an Vollkommenheit der aktuirten Form immer gleich sei; im Gegenteil, je edler die Form ist, um so mehr überragt sie in ihrer Seinsweise die Materie, was jedermann einleuchten wird, wenn er nur an die Thätigkeiten der Substanzen denken will, mittels welcher wir zur Erkenntnis ihrer Naturen gelangen; denn die Thätigkeit eines jeden Dinges steht mit seiner Seinsweise im Verhältnis. Hieraus ergiebt sich, daß die Form, deren Thätigkeit die Kräfte der Materie übersteigt, auch in der Würde ihres Seins über die Materie sich erheben muß.

„Darum finden wir gewisse Formen, welche die niedrigsten sind, die nur gewisse Operationen hervorbringen können, welche mit jenen Qualitäten, die reine Zrstände der Materie sind, als warm, kalt, feucht, trocken u. s. w. in Beziehung stehen ... Über diesen Formen finden wir andere, die in gewisser Weise den höheren Substanzen gleichen, nicht allein was die Bewegung, sondern auch was die Erkenntnis betrifft; darum haben sie die Kraft, einige Thätigkeiten, die über die genannten organischen Qualitäten hinausragen, hervorzubringen, obwohl diese Thätigkeiten sich nicht ohne ein körperliches Organ verwirklichen. Dieses sind die Seelen der Tiere; denn das Empfinden und die Imagination werden nicht mittels des Kalten oder Warmen ausgeübt, obwohl diese Qualitäten für die zweckmäßige Disposition der Organe notwendig sind.

„Über allen diesen Formen findet sich eine andere, die den höheren

---

operationes hujusmodi non compleantur nisi mediante organo corporali, sicut sunt animae brutorum animalium; sentire enim et imaginari non complentur calefaciendo et infrigidando, licet haec sint necessaria ad debitam organi dispositionem.

Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis, etiam quantum ad genus cognitionis quod est intelligere; et sic est potens in operationem, quae completur absque organo corporali omnino; et haec est anima intellectiva; nam intelligere non fit per organum corporale.

Unde oportet quod id principium, quo homo intelligit, quod est anima intellectiva et excedit materiae conditionem corporalis, non sit totaliter comprehensum a materia aut ei immersum, sicut aliae formae materiales; quod ejus operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipsum intelligere animae humanae indiget potentiis, quae per quaedam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur, quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.

Substanzen gleicht, nicht allein weil sie die Bewegung verleiht, sondern auch in anderer Hinsicht, weil sie nämlich Denkkraft besitzt, so daß diese Form die Kraft und Fähigkeit zu Thätigkeiten besitzt, die mit vollständiger Unabhängigkeit von jedem körperlichen Organe ausgeübt werden; und diese ist die vernünftige Seele des Menschen; denn die Denkthätigkeit geschieht nicht durch irgend ein körperliches Organ. Darum darf dies Denkprincip beim Menschen, nämlich die menschliche Seele, da sie die Kräfte der körperlichen Materie überragt, nicht vollständig der Materie unterworfen und in sie hineinversenkt sein, wie das bei den anderen materiellen Formen der Fall ist: was sich bei ihrer Intelligenz offenbart, woran die körperliche Materie nicht Anteil nimmt. Jedoch da die intellektuelle Thätigkeit der menschlichen Seele auch noch anderer Kräfte bedarf, die allein mittels des körperlichen Organes wirken, nämlich der Imagination und der Sinne; so zeigt uns dieses an, daß sie naturgemäß mit dem Körper vereinigt ist, um die vollständige menschliche Natur zu bilden." —

Diese Lehre kann für diejenigen keine Schwierigkeit haben, die den Unterschied annehmen und anerkennen, der zwischen dem aktuellen Gedanken und der Wesenheit oder Substanz der Seele, die das Princip und die Ursache dieses Gedankens ist, besteht. Sie kann bloß für Cartesius und seine Anhänger eine unüberwindliche Schwierigkeit haben, die, den aktuellen Gedanken mit der Substanz und Wesenheit selbst der Seele absolut identificierend, sich jeden Weg versperren, der zu dieser Unabhängigkeit der Intelligenz und ihrer eigentümlichen Lebensfunktionen von jeder Materie und den körperlichen Organen führen könnte, da sie die Hypothese der Union der Seele mit dem Leibe als substantielle Form desselben verwerfen. Ein Irrtum führt logischerweise den anderen herbei. Cartesius, der das Wesen der Seele im Gedanken bestehen ließ, mußte ihr den Begriff der Form absprechen und notwendigerweise die Ansicht Plato's adoptieren. Die wahrhaft denkenden Menschen, die in der Wissenschaft solide Beweise, oder doch wenigstens Meinungen suchen, die auf Thatsachen der Vernunft oder der Erfahrung basiert sind, aber nicht müßige Hypothesen und Behauptungen, kennen den Wahrscheinlichkeitsgrad, den die Meinung des Cartesius besitzt. Die Seele, welche wir nach und nach von einem Gedanken zum anderen, vom Zweifel zur Gewißheit, zur Meinung übergehen sehen; die Seele, in deren Innerstem wir eine Menge von intellektuellen Thätigkeiten entstehen und dann wieder verschwinden sehen: kann sie auf keinen Fall und für keinen Augenblick ohne wirkliche Aus-

übung ihrer intellektuellen Kräfte sein? Wo ist denn hier der absolute Widerspruch in den Terminen? Und wenn wir für den Augenblick von jedem Ratiocinium abstrahieren und uns bloß an die einfache psychologische Beobachtung der Phänomene des Selbstbewußtseins halten wollen, welche Beobachtung von Cartesius und seinen Anhängern so sehr anempfohlen wird als die einzige sichere Basis der Psychologie: welches sind denn die wirklichen Gedanken, die ein Mensch im tiefen Schlafe hat? Wer vermag die Ausübung der Intelligenz und des Willens beim Kinde, das im Mutterschoße sich befindet, anzugeben?

Wenn man uns aber entgegnen wollte, daß bei diesen und anderen dergleichen Fällen die intellektuellen Thätigkeiten wohl existierten, nur das innere Bewußtsein derselben fehle; so werde ich antworten, daß dies eine reine petitio principii, und eine derartige Behauptung nur eine müßige Hypothese sei. Wenn es sich um die Funktionen des vegetativen oder nutritiven Lebens handelte, dann könnte man wohl vom Zeugnisse des Selbstbewußtseins absehen, indem man von ihrer Existenz mittels der Erfahrung der Sinne Kenntnis erlangen könnte. Auch die reine Vernunft mag mittels des apriorischen Ratiociniums zu irgend einer, wenn auch sehr unvollkommenen, Erkenntnis der Natur und Beschaffenheit der intellektuellen Thätigkeiten gelangen können, auch wenn sie vom unmittelbaren Bewußtsein derselben abstrahiert; wenn es sich aber um die Existenz selbst dieser Thätigkeiten handelt; wenn es sich um den aktuellen Gedanken handelt: dann ist es das Selbstbewußtsein allein, das unsere Behauptungen begründen und beweisen kann, ohne daß es möglich ist, von ihm zu abstrahieren, wenn man sich nicht vom wissenschaftlichen Gebiete entfernen will, um sich auf das Gebiet der müßigen Hypothesen zu begeben. Der aktuelle Gedanke ist eine Einzelthatsache der intellektuellen Ordnung; und diese singulären Phänomene gehören allein zum Bereiche des Selbstbewußtseins.

Übrigens, wenn man bei irgend Jemandem das Recht, diese beständige und notwendige Existenz des wirklichen Gedankens zu behaupten, im Widerspruche mit dem Zeugnisse des Selbstbewußtseins, oder wenigstens von diesem Zeugnisse abstrahiert, anerkennen müßte: dann aber gewiß nicht bei Cartesius, weil er nicht allein seltsamerweise die ganze Psychologie, sondern auch das ganze Gebäude der menschlichen Wissenschaft auf die unsichere und schwankende Basis des „Ich" gründen und aufbauen will; der ein Einzelphänomen des Selbstbewußtseins als die Basis aller Philosophie hinstellt; und der

die psychologische Methode auf alle Zweige der Wissenschaft anwendet.

Ich will dieses Kapitel schließen, indem ich die Worte des heiligen Thomas hersetze, in welchen er die harmonischen Verhältnisse offenbart, welche seine Lehre hinsichtlich der Art und Weise der Union der Seele mit dem Leibe enthält.

„Auf diese Weise kann man auch den wunderbaren Zusammenhang der Dinge unter sich erkennen. Denn wir sehen, daß immer das letzte von denen, die zu einer höheren Gattung gehören, an das erste der niedrigeren Gattung heranreicht. Darum sehen wir, daß das Leben gewisser Tiere, die den untersten Grad in der Reihe der Tiere haben, wenig über das Leben der Pflanzen hervorragen ... Deshalb sagt der heilige Dionysius (De divinis Nom. cap. 7): Die göttliche Weisheit verbinde die letzten von den höheren Wesen mit den ersten der niedrigeren Wesen. Wir finden darum in der Reihe der körperlichen Substanzen ein Wesen, nämlich den menschlichen Körper, aus Elementen zusammengesetzt, unter welchen eine Verwandtschaft besteht, die an die untersten Wesen der höheren Gattung heranreicht, nämlich an die menschliche Seele, welche den niedrigsten Grad in der Gattung der intellektuellen Substanzen einnimmt, wie das aus ihrer Wirkungsweise erhellt. Aus diesem Grunde sagt man, die Seele sei gewissermaßen der Horizont und die Grenze, welche die körperlichen und unkörperlichen Wesen scheidet, insofern sie einerseits eine unkörperliche Substanz ist, aber zugleich auch die Form eines Körpers ist.“ [1])

---

[1]) Ibid. cap. 68: Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis; sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum; ... unde et beatus Dionysius dicit, quod „divina sapientia conjungit fines superiorum principiis inferiorum“. Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum, aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est, quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. —

Dreizehntes Kapitel.

Ob die Seele an einer bestimmten Stelle des Körpers sich befindet.

Einer der wichtigsten Folgesätze aus der Lehre des heiligen Thomas über die Art und Weise der Vereinigung der Seele mit dem Leibe; eine Folgerung, die der heilige Lehrer an vielen Stellen seiner Werke selbständig behandelt: ist die Behauptung, daß die vernünftige Seele ganz im ganzen Körper und ganz in jedem Teile desselben existiere. Diese auf den ersten Blick so seltsame, und für jeden materialistischen Philosophen absolut unannehmbare Behauptung, die alles zu leugnen pflegen, was die Kräfte und Wahrnehmungen der Sinne überschreitet, muß ebenfalls den Anhängern der übertriebenen psychologischen Methode ansehnliche Schwierigkeiten bereiten, welche die ganze psychologische Wissenschaft auf die Phänomene des Selbstbewußtseins gründen und aufbauen wollen, und darum jedes ontologische Element und das aprioristische Beweisverfahren aus der Psychologie verbannen. Darum ist es nicht zu verwundern, daß Cartesius, der wahre Urheber des exklusiven und absoluten Psychologismus, sich gewaltig angestrengt hat, um zu beweisen, daß die menschliche Seele in der Zirbeldrüse ihren Sitz habe; wie sich auch Demokrit bemühte zu beweisen, daß der Sitz der Seele im Kopfe sei; und Parmenides denselben in der ganzen Brust, Epikur und die Stoiker im Herzen suchten. In dieser Hinsicht folgte ihnen auch die sensualistische Schule des vorigen Jahrhunderts, die wegen ihrer materialistischen Tendenzen die Seele mit irgend einem bestimmten Teile des Körpers identificieren wollte.

Und doch so seltsam diese Meinung des heiligen Thomas auf den ersten Blick zu sein scheint, hört sie doch auf, es zu sein, sobald man sie mit dem Lichte der reinen Vernunft prüft und von den Vorstellungen der Sinne und der Einbildungskraft ganz abstrahiert. Ja, jede spiritualistische Schule, wenn sie diesen Namen mit Recht führen und in ihren Lehren logisch verfahren will, muß notwendigerweise diese Behauptung des heiligen Thomas annehmen, weil sie eine notwendige Konsequenz der Geistigkeit und Einfachheit der Seele ist. Es ist in der That unbestreitbar, daß die vollkommene Einfachheit der Seele jede Idee von Zerlegung in Teile ausschließt, und daß die Ausdehnung ein besonderes und eigentümliches Attribut der materiellen

Substanzen ist. Die Geistigkeit und Einfachheit der Seele schließen also von ihr jede Teilbarkeit und Ausdehnung aus. Es ist also ein grobsinnliches Vorurteil der Imagination, wenn sie sich die Substanz der vernünftigen Seele als durch den ganzen Körper ausgedehnt und verteilt denkt, indem sie ihre Substanz den verschiedenen Teilen des Körpers entsprechen läßt. Darum sagt der heilige Thomas, daß die Seele, als ein wesentliches Ganze betrachtet, sich ganz im ganzen Körper und ganz in jedem Teile desselben befände.

Aber das Wesen der Seele bleibt nicht allein in jedem Teile des Körpers bestehen, weil in jedem beliebigen Teile desselben die Seele sich befindet und ihm das substantielle Sein, d. h. das menschliche Bestandteilsein verleiht; sondern auch weil sie wegen ihrer vollkommenen Geistigkeit und ihrer Einfachheit absolut unteilbar ist, so daß sie weder der Teilung durch sich, noch der Teilung durch ein anderes Ding fähig ist. Durch diese absolute Unteilbarkeit, die der Seele wegen der Superiorität und Vollkommenheit ihrer Natur eigen ist, unterscheidet sie sich wesentlich von den anderen niedrigeren materiellen Formen, die, wenn sie auch nicht per se und unabhängig von der Materie, mit der sie vereinigt sind, teilbar sind, weil sie für sich allein keine Körper, sondern entweder bloß substantielle Principien des Körpers oder accidentelle Formen derselben sind, doch einer gewissen Teilung fähig sind, wegen des Subjektes oder Substrates, in welches sie aufgenommen werden. In dieser Hinsicht kann die Form des Steines unteilbar und auch teilbar genannt werden: wesentlich unteilbar, insofern ihre Wesenheit gleichmäßig im ganzen Steine und in jedem Teile desselben bestehen bleibt; und accidentell teilbar, weil jeder Teil des geteilten Steines einen Teil der totalen substantiellen Form enthält und behält; ebenso, wenn irgend ein Körper geteilt wird, werden zugleich auch die accidentellen Formen oder Eigenschaften, die ihn modificieren, geteilt, als die Farbe, Ausdehnung, Gestalt u. s. w.

Der Vollkommenheitsgrad bei den substantialen Formen und besonders bei denjenigen, die den Begriff der Seele oder des Princips der Lebensfunktionen haben, bringt die Notwendigkeit einer mehr oder weniger vollkommenen Organisation der Materie mit sich, insofern diese Organisation sie fähig macht, das Lebensprincip zu empfangen und sich damit zu vereinigen, das ihr Akt und ihre Vollkommenheit ist, indem es ihr das Lebendigsein verleiht. Daher kommt es, daß die menschliche Seele nicht allein unteilbar ist wegen ihrer Geistigkeit

und Einfachheit, sondern auch wegen der Organisation, die sie auf Seite des Körpers als notwendige Disposition oder wenigstens als conditio sine qua non für die Vereinigung mit ihm verlangt; denn die Verbindung der Organe mit einander und die Mannigfaltigkeit und Vollkommenheit derselben, wie der menschliche Körper sie erfordert, um hinlänglich disponiert zu sein, um von der Seele informiert oder belebt werden zu können, bewirkt, daß diese, wenn jener in zwei Teile geteilt wird, nicht in jedem derselben bleiben kann, da die beiden Teile — oder wenigstens einer von ihnen, je nachdem diese Teilung geschieht — nicht die Anzahl von Teilen und die Organisationsbedingungen enthalten, die für die Vereinigung und für die Ausübung der Kräfte und Funktionen der vernünftigen Seele erforderlich sind.

Hieraus ergiebt sich, daß diese Unteilbarkeit der Seele als wesentliches Ganze auch den sensitiven Seelen der Tiere zukommt, oder doch wenigstens jenen, deren Mannigfaltigkeit und Vollkommenheit in der Organisation der Organisation des menschlichen Körpers nahe kommen. Die vernünftige Seele ist also unteilbar ihrer Natur und Substanz nach: Erstens, weil sie eine einfache und geistige Substanz ist; zweitens, wegen der Vollkommenheit der Organisation, die sie auf Seite des Körpers verlangt; die Seele der vollkommeneren Tiere aber ist unteilbar allein wegen der organischen Vollkommenheit, welche sie besitzen müssen.

Wenn man also von der Seele als Substanz und als wesentliches Ganze spricht, dann ist die Meinung des Cartesius und aller Philosophen, die ihr einen bestimmten Platz in irgend einem Teile des Körpers anweisen wollen, nicht allein offenbar falsch, sondern dergleichen auch nur aussprechen wollen, ist schon unstatthaft, weil es sinnlos ist. Eine vollkommen einfache und geistige Substanz kann als solche nicht an einem bestimmten Orte existieren, noch daran gebunden sein; denn dieses ist ein Attribut und eine Eigentümlichkeit der materiellen Körper. Eine derartige Lösung der Frage kann nur Jenen zusagen, welche die Meinung, die dem Plato hinsichtlich der Vereinigung der Seele mit dem Leibe, als einfachem Beweger mit dem Bewegten, zugeschrieben wird, in ihrer ganzen Strenge annehmen.

Es ist ferner wohl zu beachten, daß in jedem Falle und bei jedweder Hypothese, die man über die Unionsweise der vernünftigen Seele mit dem Leibe annehmen mag, die Schwierigkeit bestehen bleibt und im Grunde dieselbe ist, ob man nämlich die Existenz der Seele im ganzen Körper, oder dieselbe auf einen bestimmten Teil desselben be-

schränkt; denn es ist klar, daß der Teil eben als Teil noch nicht aufhört, ein Körper mit Ausdehnung, Teilbarkeit und Zusammensetzung aus anderen noch kleineren Teilen zu sein. Also ist diese Lösungsart des Problems vollständig unnütz und unannehmbar für diejenigen, welche zur spiritualistischen Schule, wie Cartesius und seine Anhänger, gehören wollen; sie kann nur in einer rein materialistischen Philosophie einen Sinn haben.

Indessen schließt die absolute Unteilbarkeit der vernünftigen Seele ihrer Substanz nach und als wesentliches Ganze nicht aus, daß sie als potentielles oder virtuelles Ganze, d. h. als Substanz, die mit verschiedenen Lebenskräften begabt ist, teilbar ist. Die Substanz der Seele besitzt, ohne daß sie deshalb aufhört, geistig, einfach und unteilbar zu sein, verschiedene Vermögen, und ist das Princip von mannigfaltigen und von einander sehr verschiedenen Thätigkeiten und Funktionen. In dieser Hinsicht betrachtet, bildet die Seele ein virtuelles oder potentielles Ganze, das einerseits seine Aktivität mittels Kräfte oder Vermögen ausübt und verwirklicht, die von jeder Materie unabhängig sind, als da sind: der Intellekt und der Wille; und das andererseits mittels körperlicher Organe wirkt, wie das der Fall ist bei den Thätigkeiten des vegetativen Lebens und der Sensibilität. In diesem Sinne und in dieser Hinsicht läßt sich sagen, daß die Seele teilbar ist und in irgend einem bestimmten Teile des Körpers wohnt. Aber dieses soll nichts anderes heißen, als daß die Seele hinsichtlich ihrer Aktivität und ihrer Kräfte besonders in jenen Teilen und Organen wohnt, durch welche und in welchen sie diese oder jene bestimmte Art von Aktivität ausübt und offenbart. So können wir sagen, die Seele wohne in den Augen und nicht in den Füßen, hinsichtlich der Sehkraft, deren Princip sie ist, insofern diese Kraft mittels der Augen ausgeübt und manifestiert wird. Und dasselbe läßt sich auch hinsichtlich der übrigen Kräfte und Funktionen der Sensibilität sagen.

Hieraus können wir den Schluß ziehen, daß, streng philosophisch gesprochen, nicht gesagt werden darf, der Intellekt und der Wille wohnten in einem bestimmten Teile des Körpers, weil es Vermögen sind, die von der Materie absolut unabhängig sind und deren Aktionen sich nicht mittels körperlicher Organe vollziehen. Also ist, wissenschaftlich gesprochen, die gewöhnliche Meinung fehlerhaft, welche die Intelligenz in das Gehirn als ihren eigentlichen und ausschließlichen Sitz verlegt; und diese Auffassungsweise der intellektuellen Vermögen kann bloß in einem uneigentlichen, indirekten Sinne und per quamdam

relationem et appropriationem verstanden werden, insofern im Gehirn die Organe jener sensitiven Kräfte ihren Sitz haben, welche die Intelligenz erregen und ihr das Objekt für ihre Thätigkeiten liefern.

Dies ist in Kürze die Lehre des heiligen Thomas über diesen Punkt: eine Lehre, die zugleich zur Beleuchtung und Vervollständigung seiner Theorie über die Art und Weise der Vereinigung der Seele mit dem Leibe dient.

„Wenn die Seele," sagt er,[1] „bloß mit dem Leibe als sein Be-

[1] Summ. theol. P. 1. q. 76. a. 8: Si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici, quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est, quod sit in toto et in qualibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cum enim totum subsistat ex partibus, forma totius quae non dat esse singulis partibus, est compositio et ordo, sicut forma domus; et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis; unde oportet, quod sit forma et actus non solum totius, sed cujuslibet partis. Et ideo recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum, ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit (lib. 2. de Anima, text. 9.). Cujus signum est, quod nulla pars corporis habet proprium opus anima recedente; cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo, cujus est actus; unde oportet animam esse in toto corpore et in qualibet ejus parte. Et quod tota sit in qualibet parte ejus, hinc considerari potest. Quia cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum, quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea, vel totum corpus. Est etiam quoddam totum, quod dividitur in partes rationis et essentiae, sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens, et illis solis formis, quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes ejus, sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet, ut sit in tota superficie, et in qualibet superficiei parte; et ideo divisa superficie dividitur albedo per accidens. Sed forma, quae requirit diversitatem in partibus, sicut et anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum et partes; unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae, nec per se, nec per accidens. Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis, quia forma est operationis principium.

weger vereinigt ist, dann könnte man sagen, sie sei nicht in jedem Teile des Körpers, sondern bloß in einem einzigen, mittels welchen sie die übrigen in Bewegung setzt. Da aber die Seele mit dem Leibe als seine Form vereinigt ist, muß sie notwendig im ganzen Körper und in jedem Teile desselben sein, weil sie die substantielle und nicht die accidentelle Form des Körpers ist. Es liegt aber in der Natur der substantiellen Form, daß sie nicht allein das Ganze vervollkommnet, sondern auch jeden Teil. Denn da das Ganze aus Teilen besteht, wäre die Form, welche das Sein dem Ganzen verlieh, ohne es den Teilen mitzuteilen, nur eine Art Ordnung und Zusammensetzung, wie das z. B. die Form eines Hauses ist. Und eine solche Form wäre bloß eine accidentelle. Die Seele aber, die eine substantielle Form ist, muß deshalb nicht bloß die Form und der Akt des Ganzen sein, sondern auch eines jeden Teiles. Wie man also, sobald die Seele verschwunden ist, nur in uneigentlichem Sinne sagt, es sei da ein Tier, ein Mensch vorhanden, wie man das von einem gemalten oder in Stein ausgehauenen Tiere sagt: ebenso ist es auch mit der Hand, dem Auge, dem Fleische und den Knochen, wie der Philosoph (Aristoteles) sagt. Und der Beweis hierfür ist, daß kein Teil des Körpers mehr seine eigentümliche Thätigkeit besitzt, wenn die Seele sich getrennt hat. Und doch behält alles, was seine Form oder Species bewahrt, auch die dieser Species eigentümliche Thätigkeit. Der Akt aber befindet sich in dem Subjekte, dessen Akt er ist. Die Seele muß

Si ergo quaereretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie et in qualibet ejus parte, distinguere oporteret; quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum est de totalitate virtutis; magis enim potest movere visum albedo, quae est in tota superficie, quam albedo, quae est in aliqua ejus particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte.

Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se nec per accidens, ut dictum est; sufficit dicere, quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae, non autem secundum totalitatem virtutis, quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis, sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis. Tamen attendendum est, quod, quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes; sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile, ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum.

darum im ganzen Körper und in jedem Teile des Körpers sein. Um sich von dieser Gegenwart der Seele im menschlichen Körper Rechenschaft zu geben, muß man folgendes betrachten: Da ein Ganzes das ist, was aus Teilen besteht, so giebt es, da es eine dreifache Teilung giebt, auch eine dreifache Totalität. Es giebt ein Ganzes, das sich in quantitative Teile zerlegen läßt; z. B. eine ganze Linie, ein ganzer Körper. Es giebt ein anderes Ganze, das sich in Teile teilen läßt, welche die Vernunft in dessen Wesenheit bemerkt; so z. B. die definierte Sache hinsichtlich der verschiedenen Teile der Definition, und ein zusammengesetztes Wesen hinsichtlich der Materie und der Form. Es giebt endlich ein drittes Ganze, das wir potentiell nennen, und das nur hinsichtlich seiner Vermögen oder Kräfte geteilt ist. — Die erste Art von Totalität kommt den Formen bloß accidentell zu, und kann auch nur jenen Formen zukommen, die sowohl zu einer totalen Quantität als auch zu einem jeden Teile dieser Quantität sich ganz indifferent verhalten, so z. B. verhält sich die (weiße) Farbe, wenn man nur ihre Natur betrachtet, ganz auf dieselbe Weise zur ganzen Oberfläche eines Dinges wie zu jedem Teile derselben; wenn darum die Oberfläche geteilt wird, so wird auch die Farbe per accidens geteilt. Indessen eine Form, die wegen ihrer speciellen und eigentümlichen Natur Verschiedenheit in den Teilen des Subjekts, in welches sie aufgenommen wird, erfordert, wie das z. B. bei der Seele, und besonders bei der Seele der vollkommenen Tiere der Fall ist, verhält sich nicht auf dieselbe Weise zum ausgedehnten Ganzen und zu seinen Teilen. Und darum wird sie auch nicht einmal accidentell geteilt, d. h. durch die Teilung der Quantität. Die quantitative Totalität kann deshalb der Seele weder wesentlich noch accidentell beigelegt werden. Aber die zweite Totalität, die nach der Vollkommenheit der Wesenheit betrachtet wird, kommt eigentlich und an sich den Formen zu. Ebenso ist es auch mit der potentiellen Totalität, weil die Form das Princip der Thätigkeiten ist.

„Wenn man also frägt, ob die weiße Farbe ganz auf der ganzen Oberfläche und ganz in jedem Teile derselben sei; so muß man unterscheiden: wenn man von der quantitativen Totalität sprechen will, die der Farbe accidentell zukommt, dann findet sie sich nicht ganz in jedem Teile der Oberfläche. Und dasselbe ist auch hinsichtlich ihrer potentiellen Totalität der Fall; denn die Farbe der ganzen Oberfläche kann einen größeren Eindruck auf das Auge verursachen, als die, welche in einem ihrer Teile sich befindet. Wenn man aber von der

specifischen und wesentlichen Totalität spricht, dann existiert die ganze (weiße) Farbe in einem jeden Teile der Oberfläche.

„Da aber die vernünftige Seele gar keine quantitative Totalität, weder an sich noch accidentell, besitzt, genügt es zu sagen, wenn es sich um sie handelt, daß sie ganz in jedem Teile des Körpers nach der Totalität der specifischen Vollkommenheit und Wesenheit ist, aber nicht nach der Totalität ihrer Kräfte; denn sie findet sich nicht in jedem Teile des Körpers, wenn man sie hinsichtlich ihrer Vermögen oder Kräfte betrachtet, sondern in den Augen hinsichtlich der Sehkraft, in den Ohren hinsichtlich der Gehörkraft, und so weiter hinsichtlich der anderen Vermögen.

„Wir müssen jedoch bemerken, daß, weil die Seele Verschiedenheit in der Organisation der Teile des Körpers erfordert, sie deshalb nicht auf dieselbe Weise zum Ganzen wie zu den Teilen sich verhält, sondern daß sie mit dem Ganzen wesentlich und an und für sich vereinigt ist, wie mit dem eigentümlichen entsprechenden Subjekte, das sie vervollkommnen soll; und mit den verschiedenen Teilen nur sekundär und wegen der Beziehungen, in welchen sie zum Ganzen stehen." —

„Es folgt also," sagt er an einem anderen Orte,[1]) „daß, wenn wir von der Totalität der Wesenheit sprechen, absolut gesagt werden muß, daß die menschliche Seele ganz in jedem Teile des Körpers sein kann; jedoch nicht, wenn man von der Totalität ihrer Kräfte spricht, weil die Teile des Körpers durch sie auf verschiedene Weise vervollkommnet werden je nach den verschiedenen Thätigkeiten, welche sie hervorbringen können. Auch giebt es irgend eine von ihren Thätigkeiten, nämlich der Gedanke, welche nicht mittels eines körperlichen Organs ausgeübt wird. Wenn man die Totalität ihrer Kräfte unter dieser letzten Hinsicht betrachtet, so kann nicht allein gesagt werden, daß die Seele nicht ganz in jedem Teile des Körpers ist, sondern auch, daß sie nicht ganz im ganzen Körper ist, weil irgend eine Kraft oder ein Vermögen der Seele die Fähigkeit des Körpers vollständig übersteigt." —

Wir wollen schließen, indem wir die Lehre des heiligen Thomas über diese interessante Frage mit seinen eigenen Worten kurz zusammenfassen:[2])

---

[1]) Quaest. Disput. De Spir. Creat. q. 1. art. 2.

[2]) Summ. cont. Gent. Lib. 2. cap. 72: Si igitur est aliqua forma, quae non dividatur divisione subjecti, sicut sunt animae animalium perfectorum.

„Wenn es irgend eine Form giebt, die nicht durch die Teilung ihres Subjektes oder Substrates geteilt wird, wie das bei den Seelen der vollkommenen Tiere der Fall ist, dann ist jede Unterscheidung unnütz, weil ihnen nur eine einzige Totalität zukommt; man muß vielmehr absolut behaupten, daß eine derartige Form ganz in jedem Teile des Körpers ist. Es wird nicht schwer zu begreifen sein für denjenigen, der weiß, daß die Seele nicht auf dieselbe Weise unteilbar ist wie der mathematische Punkt, und daß die Vereinigung der unkörperlichen Substanz mit der körperlichen Substanz von der Vereinigung zweier Körper mit einander wohl verschieden ist, wie wir früher bewiesen haben (cap. 56).

„Es ist durchaus kein Widerspruch zu sagen, die Seele, welche eine einfache Form ist, sei der Akt so verschiedener Teile, weil in jedem Wesen die Materie disponiert ist, die Form zu empfangen, je nachdem es dieser letzteren entspricht; und weil jede Form, je edler und einfacher sie ist, um so größere Kraft oder Aktivität besitzt. Daher kommt es, daß unsere Seele, welche die vollkommenste unter den niedrigeren Formen ist, obwohl einfach in ihrer Wesenheit, doch vielfach ist hinsichtlich ihrer Vermögen oder Kräfte und das Princip vielerlei Thätigkeiten ist. Deshalb bedarf sie verschiedener Organe, um diese Kräfte und Thätigkeiten auszuüben." —

Obwohl die frivole materialistische Philosophie des vorigen Jahrhunderts über diese Lehre des heiligen Thomas viel gespottet; obwohl die Imagination und die Sinne sich nicht bis zu ihr erheben können, da sie über ihr Bereich hinausliegt, ist es doch unbestreitbar, daß diejenigen, welche sich über die sinnlichen Vorstellungen erheben und über diese Lösung ernstlich nachdenken, nicht umhin können, hier eine erhabene Metaphysik zu finden. So fangen auch schon die besseren Philo-

---

non erit opus distinctione, quum non eis competat nisi una totalitas; sed absolute dicendum est, eam totam esse in qualibet corporis parte; nec est hoc difficile, apprehendere ei qui intelligit, animam non sic esse indivisibilem ut punctum, neque sic incorporeum corporeo conjungi sicut corpora ad invicem conjunguntur, ut supra (c. 56.) expositum est.

Non est autem inconveniens animam, quum sit quaedam forma simplex, esse actum partium tam diversarum, quia unicuique formae aptatur materia secundum suam congruentiam; quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est majoris virtutis. Unde anima, quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia et multarum operationum. Unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas. —

sophen unserer Tage an, dieses einzusehen; und so erkannte es auch **Balmes** mit seinem gut philosophischen Sinne, der nach Darstellung und Billigung der Lehre des heiligen Thomas über diesen Punkt sich mit ihm zu allgemeinen und sehr philosophischen Reflexionen über die Verschiedenheit der Beziehungen oder Verhältnisse erhebt, welche die materiellen und die geistigen Wesen zu den Körpern und zum Raume involvieren.

„Aus diesen Lehren ergiebt sich," sagt er,[1] „daß das im Raume Sichbefinden nicht eine allgemeine Bedingung aller Existenzen ist, auch nicht einmal nach unserer Auffassungsweise; denn wir begreifen sehr wohl, daß ein Ding ohne Beziehung zu irgend einem Raume existieren kann. In diesem Stücke verwechselt man die Einbildungskraft mit der Vernunft, und hält für diese unmöglich, was bloß für jene unmöglich ist. Gewiß können wir uns nichts mit der **Einbildungskraft vorstellen**, ohne es auf Punkte des Raumes zu beziehen; und daher kommt es auch, daß, selbst wenn wir uns mit reinen Vernunftgegenständen beschäftigen, immer irgend eine sinnliche Vorstellung mitunterläuft. Aber es ist nicht wahr, daß die Vernunft sich nach diesen Vorstellungen richtet; denn sie hält sie für falsche. Da die Einbildungskraft eine Art Fortsetzung der Sensibilität, oder ein **innerer** Sinn ist, ist es uns nicht möglich, diesen inneren Sinn auszuüben, ohne daß sich uns der Raum darbietet, der, wie wir gesehen haben, nichts anderes ist, als die Idee der Ausdehnung im allgemeinen. So ist also die Lage im Raume eine allgemeine Bedingung aller Dinge, insofern diese mit den Sinnen wahrgenommen, aber nicht, insofern sie mit der Vernunft erkannt werden." —

Wir müssen hier auch darauf aufmerksam machen, daß diese Lehre des heiligen Thomas das Echo und der wissenschaftliche Ausdruck der Tradition der christlichen Philosophie ist, und daß die von ihm gegebene Lösung des Problems nur die philosophische Entwickelung folgender Worte des heiligen Augustin ist: „Die geistige Kreatur, wie das die vernünftige Seele ist, ist gewiß einfacher als der Körper . . . Denn schon darum ist sie einfacher als der Körper, weil sie nicht wie eine quantitative Größe im Raume ausgedehnt ist, da sie in jedem Körper ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile vorhanden ist. Und daher kommt es auch, daß, wenn in irgend einem Teile des Körpers, so klein er auch sein mag, irgend eine von der Seele ge-

---

[1]) Fundamente der Philos. 3 Buch. 27. Kap.

fühlte oder empfundene Veränderung vor sich geht, diese Veränderung, obwohl sie nicht im ganzen Körper vor sich geht, doch von der ganzen Seele wahrgenommen wird.“ [1])

Anima vero, sagt er an einem anderen Orte,[2]) non modo universae moli corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest. Partis enim corporis passionem tota sentit, nec in toto tamen corpore . . . Tota igitur singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis.

Per totum quippe corpus quod animat,[3]) non locali diffusione, sed quadam locali intentione porrigitur; nam per omnes ejus particulas tota simul adest, nec minor in minoribus, et in majoribus major; sed alicubi intensius, alicubi remissius, et in omnibus tota et in singulis tota est. Neque enim aliter, quod in corpore etiam non toto sentit, tamen tota sentit; nam quum exiguo puncto in carne viva aliquid tangitur, quamvis locus ille non solum totius corporis non sit, sed vix in corpore videatur, animam tamen totam non latet; neque id, quod sentitur, per corporis cuncta discurrit, sed ibi tantum sentitur ubi fit. Unde ergo ad totam mox pervenit, quod non in toto fit, nisi quia et ibi tota est ubi fit, nec ut tota ibi sit, cetera deserit? Vivunt enim et illa ea praesente, ubi nihil tale factum est . . . Proinde et in omnibus simul, et in singulis particulis corporis sui tota simul esse non posset, si per illas ita diffunderetur, ut videmus corpora diffusa per spatia locorum. —

Da Leibnitz mit allen Kräften bemüht war, in der Geschichte der Philosophie irgend einen Vorgänger zu finden, der ihm in seiner Lieblingshypothese der „Monadologie“ zur Stütze dienen sollte, glaubte er einen solchen in dieser Lehre des heiligen Thomas über die Unteilbarkeit der Tierseele gefunden zu haben. Leibnitz sagt nämlich:[4]) „Schon der heilige Thomas von Aquin sagte, die Seelen der Tiere seien unteilbar; woraus folgt, daß sie unvergänglich sind. Wahrscheinlich wollte er sich nicht deutlicher über dieses System aussprechen; er wollte nur das Fundament dazu legen.“ —

Diese Worte des großen deutschen Philosophen sind unter vielen

---

[1]) De Trinit. Lib. 6. cap. 6.

[2]) De Immortal. Animae, cap. 15.

[3]) De Orig. Animae, cap. 2.

[4]) Sämmtl. Werke 2. Band: Neues System der Natur.

anderen, die sich leicht anführen ließen, ein Beweis, daß er wenigstens an der wegwerfenden und ungerechten Verachtung seiner Zeitgenossen gegen die alte Philosophie, und besonders gegen die Philosophie des heiligen Thomas, nicht teilnahm und nicht wie Cartesius die stolze Prätension hatte, die ganze philosophische Wissenschaft von neuem zu gründen und aufzubauen.

Wenn sich dieser Philosoph in seiner Monadologie darauf beschränkt hätte, die Vielfachheit der inkompleten Substanzen in der Körperwelt darzuthun, dann könnte wohl irgend eine Beziehung zwischen seinem Systeme und der Lehre des heiligen Thomas sich finden; denn nach der Theorie des heiligen Lehrers besteht jede Substanz der Körperwelt aus zwei substantiellen Principien, welche inkomplete und partielle Substanzen genannt werden können; und es liegt gar nichts vor, daß man nicht eine derselben, nämlich die substantiale Form, „Kraft“ nennen könnte. Indessen, wenn man diese Substanzen als komplet und als fähig, an und für sich zu existieren, betrachtet; und besonders, wenn man ihnen nicht allein Aktivität, sondern auch das Wahrnehmungsvermögen zuschreibt, wie Leibnitz dieses zu thun scheint: dann kann nichts Gemeinsames mehr vorhanden sein, und es kann auch keine wahre Analogie zwischen der Theorie des heiligen Thomas und jener des deutschen Philosophen angenommen werden.

Darum hat die Unteilbarkeit der Tierseele, wie sie Thomas lehrt, und die Leibnitz zur Stütze seiner Meinung anruft, nichts mit seiner so viel gerühmten Monadologie zu thun. Um sich hiervon zu überzeugen, genügt es daran zu erinnern, daß die Unvergänglichkeit der Tierseele, die Leibnitz als eine Konsequenz ihrer Unteilbarkeit ansieht, vom heiligen Thomas formell und ausdrücklich geleugnet wird, der ein ganzes Kapitel dazu verwendet, um zu beweisen, daß die Seele der Tiere nicht unvergänglich ist.[1] Die Veranlassung der Täuschung des Leibnitz besteht darin, daß er die Unvergänglichkeit als notwendige Konsequenz allein aus der quantitativen Unteilbarkeit herleitet, während Thomas außer dieser Unteilbarkeit auch noch wenigstens die inkomplete Subsistenz fordert. —

---

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 2. cap. 82.

Anmerkung.

Stelle aus Balmes, worin dieser die Wahrheit und Erhabenheit der Lehre des heiligen Thomas über die Beziehungen der geistigen Wesen zu den Körpern und die Existenz der Seele im ganzen Körper und in jedem seiner Teile anerkennt und ausspricht:

„Sich im Raume befinden, heißt, in ihm enthalten sein; so fassen wir alles jenes auf, das wir in ihm vorhanden denken. Der heilige Thomas verwirft diese Auffassungsweise, wenn es sich um die geistigen Wesen handelt, und sagt, daß, während die körperlichen Dinge in den Dingen als in ihnen enthalten sich befinden, die geistigen dagegen die Dinge enthalten, in denen sie sind.

„Im zweiten Artikel (1. P. Quaest. 8.) frägt er, ob Gott an allen Orten (ubique) ist; und sagt, Gott sei in allen Dingen, indem er ihnen das Sein, die Kräfte und die Thätigkeiten verleihe; und an allen Orten, indem er denselben das Sein und die Geräumigkeit (virtutem locativam) verleihe. Er macht sich den Einwand, daß die unkörperlichen Dinge sich an keinem Orte befänden; und antwortet mit folgenden, sehr philosophischen Worten: ‚Die unkörperlichen Dinge befinden sich nicht an einem Orte, als wenn sie denselben mit dimensiver Quantität berührten (per contactum quantitatis dimensivae), wie das bei den Körpern der Fall ist, sondern indem sie ihn mit ihrer Kraft berühren (per contactum virtutis).‘ Darauf sagt er, indem er erklärt, wie das Unteilbare an verschiedenen Orten sein könne: ‚Es giebt zwei Sorten von Unteilbarem: erstens nämlich, die Grenze des Kontinuum (des stetig zusammenhängenden Dinges), wie das der Punkt ist bei den bleibenden Dingen, und der Moment bei den successiven Dingen Das Unteilbare in den bleibenden Dingen kann nicht in vielen Teilen eines Ortes, oder an vielen Stellen zugleich sein, eben weil es eine bestimmte Stelle einnimmt. Desgleichen kann auch das Unteilbare in der Aktion oder Bewegung nicht in vielen Teilen der Zeit zugleich sein, eben weil es eine bestimmte Stelle in der Bewegung oder der Aktion einnimmt. Aber es giebt noch ein anderes Unteilbares, das zu keiner Art von Kontinuum gehört; und hierzu gehören die unkörperlichen Substanzen, als Gott, der Engel und die menschliche Seele, die in dieser Hinsicht und in diesem Sinne unteilbar genannt werden. Was in diesem Sinne unteilbar ist, verbindet sich mit dem Kontinuum nicht als etwas, das zu ihm gehörte oder das einer und derselben Natur wäre, sondern es berührt dasselbe mit seiner Aktivität; und je nachdem seine Aktion sich auf ein oder mehrere Dinge erstrecken, in einem größeren oder kleineren Raume sich ausüben kann, ist es an einem oder an mehreren Orten, in einem kleineren oder größeren Dinge.‘ —

„Wenn wir uns auf die Anschauung des Raumes beziehen, was ist dann offenbarer als daß, wenn ein Ding einen gewissen Raum ganz ausfüllt, nichts von diesem Dinge außerhalb dieses Raumes sich befinden kann? Und doch behauptet der heilige Lehrer ganz entschieden, indem er sich über die sinnlichen Vorstellungen erhebt, daß Gott ganz im Ganzen und ganz in jedwedem Teile sei, ähnlich wie auch die Seele ganz in jedem Teile des Körpers ist. Und warum? Weil das, was bei den körperlichen Dingen Totalität heißt, sich auf die Quantität bezieht; und weil die Totalität der unkörperlichen Dinge die Totalität

der Wesenheit ist, die selbstverständlich nicht mit einer quantitativen Größe gemessen werden kann, und auch auf keinen Ort beschränkt ist.

„In dem Traktate über die Engel (1. P. Quaest. 52. art. 1.), wo er behauptet, daß diese an einem Orte seien, macht er darauf aufmerksam, daß dieses vom Engel und vom Körper nicht im gleichen Sinne, sondern im äquivoken Sinne zu verstehen sei, weil der Körper sich an einem Orte befinde, indem er mit demselben durch den Kontakt der dimensiven Quantität verbunden sei; der Engel dagegen durch die virtuelle Quantität, d. h. insofern er seine Aktion über irgend einen Körper ausübt; weshalb man nicht sagen dürfe, der Engel befände sich in dem Kontinuum: habeat situm in continuo.

„In dem Traktate über die Seele (1. P. Quaest. 76. art. 8.) behauptet er, daß sie ganz im ganzen Körper und ganz in jedem Teile desselben vorhanden sei, wobei er wieder zwischen der Wesenheitstotalität und der quantitativen Totalität unterscheidet, und hierbei ein ähnliches Ratiocinium anwendet, wie wir es bei den Engeln gesehen haben. Diejenigen, welche über diese Lehre, die um so tiefer erscheint, je ernster man darüber nachdenkt, ihren Spott getrieben haben, haben damit bewiesen, daß ihre Kenntnis hinsichtlich der Beziehungen der geistigen Dinge zu den körperlichen sehr oberflächlich sind. Im allgemeinen ist es gefährlich, über die Ansichten großer Männer in so wichtigen Gegenständen lachen zu wollen; denn wenn sie auch nicht recht haben sollten, so haben sie wenigstens starke Gründe für ihre Ansichten. Den sinnlichen Vorstellungen widerstreitet nichts mehr, als daß ein Ding zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten sein könne; wenn man aber die Beziehungen der Ausdehnung zu den unausgedehnten Dingen tief genug studiert und den Unterschied gefunden hat, der zwischen den quantitativen und den Kausalitätsverhältnissen besteht; dann findet man, daß nichts philosophischer ist, als diese Möglichkeit.“ —

Vierzehntes Kapitel.

Die moderne Phrenologie und der heilige Thomas.

Die Theorie des heiligen Thomas über die Natur der Seele und die Art und Weise ihrer Verbindung mit dem Leibe, wie sie bisher entwickelt ist, und besonders seine im vorigen Kapitel enthaltene Lehre, setzen uns instand, über die Phrenologie ein Urteil abzugeben. Es ist mein Wille nicht, noch gehört es zum Plane und Zwecke dieses Werkes, mich in eine ausführliche Prüfung dieses Systems hinsichtlich aller seiner Behauptungen einzulassen, oder die verschiedenen Daten und Phänomene, welche seine Anhänger zum Beweise ihrer Behauptungen anführen, als wirklich und thatsächlich zu konstatieren. Die Widersprüche und verschiedenen, ja ganz entgegengesetzten Meinungen

der Phrenologen hinsichtlich dieses Punktes machen jede Discussion hierüber unnötig. Einige allgemeine Bemerkungen über die Hauptlehren dieser Theorie, welche als ihre ersten Principien angesehen werden können, und eine kurze Prüfung ihrer gefährlichen Tendenzen, werden hinreichen, um den tiefen und scharfen Gegensatz, der zwischen diesem Systeme, im ganzen genommen und wie es sich in unseren Tagen zeigt, und der Lehre des heiligen Thomas besteht, zu erkennen. Es ist wirklich zu verwundern, daß es auch Schriftsteller giebt, die in der Lehre des heiligen Thomas die Bestätigung ihrer phrenologischen Lehren finden wollen.

„Was man heute Phrenologie nennt," sagt Debreyne,[1]) „und früher Kraneologie, Organologie oder Kraneoskopie nannte, ist nichts anderes als das System Gall's, wonach dieser an der Gestaltung, den Erhöhungen oder den Vertiefungen des Schädels die verschiedenen Fähigkeiten oder Anlagen des Menschen mit seinen Neigungen und Passionen erkennen wollte; oder wenn man will: es ist die Lehre von der Vielheit der Gehirnorgane und der Lokalisierung der intellektuellen und moralischen Vermögen." —

Ohne die Exaktheit und Präcision dieser Definition in allen ihren Teilen verbürgen zu wollen, geht unserer Meinung nach wenigstens so viel daraus hervor (und hierin stimmen auch alle Anhänger dieser Lehre überein), daß die Hauptlehre und das Grundprincip der Phrenologie in der Lokalisierung aller Vermögen des Menschen, auch die intellektuellen und moralischen miteingeschlossen, besteht.

Die einfachste psychologische Beobachtung, wie sie jedermann anstellen kann, zeigt uns, daß im Menschen außer den Funktionen des vegetativen oder nutritiven Lebens noch existieren:

1) sensitive Fähigkeiten oder Vermögen, deren aktuelle Ausübung oder deren Thätigkeiten sich mit mehr oder weniger unmittelbarer Abhängigkeit von körperlichen Organen vollziehen, wie die Sensation des Sehens mit Abhängigkeit vom Sehorgane, die des Hörens mittels der Ohren, die der Einbildungskraft mittels des Gehirnes u. s. w.;

2) rein geistige Vermögen, oder vielmehr: ein einziges Vermögen, nämlich der Intellekt oder die Vernunft, mit verschiedenen Akten, als: denken, überlegen, vergleichen, urteilen u. s. w.;

---

[1]) Gedanken eines gläubigen Katholiken. S. 142.

3) moralische oder affektive Vermögen, welche aus zwei Klassen bestehen, wovon die eine Klasse zur sensitiven Ordnung gehört; es sind dies die verschiedenen Neigungen des Menschen zu den sinnlichen Dingen, die durch die äußeren oder inneren Sinne wahrgenommen werden; man nennt sie auch Leidenschaften (passiones); ihre Ausübung und Bethätigung ist immer von körperlichen Veränderungen begleitet, wie man das bei der sinnlichen Liebe, beim Zorn, bei der Traurigkeit u. s. w. sieht. Andere gehören der rein intellektuellen Ordnung an; denn ebenso wie der sensitiven Wahrnehmung der sinnfälligen Gegenstände die affektiven Neigungen oder Bewegungen zu diesen Gegenständen hin folgen und sie begleiten, folgt auch den intellektuellen Wahrnehmungen der Gegenstände die rationelle Hineigung, oder vielmehr die geistigen immateriellen Affektsakte folgen den durch die reine Vernunft erkannten Gegenständen und begleiten sie.

Hieraus ergiebt sich ein doppelter Unterschied zwischen den affektiven Vermögen der Sensibilität und den der rein intellektuellen Ordnung; denn die ersteren sind immer von irgend einer körperlichen Veränderung oder Affektion begleitet, und sind außerdem vielfach und verschieden, weil auch die der Sensibilität angehörenden perceptiven Vermögen vielfach sind: die äußeren Sinne nämlich und die Einbildungskraft sind von einander verschiedene Vermögen. Die zweiten dagegen können ausgeübt werden und werden auch in der That zuweilen ausgeübt, ohne daß sie durch sich allein irgend eine körperliche Bewegung oder Veränderung hervorbringen; und zweitens: sie reducieren sich auf Ein Vermögen und sind auch in Wirklichkeit nur ein einziges Vermögen, wie es auch nur Ein Erkenntnisvermögen giebt, dem es entspricht und folgt. Wer wollte leugnen, daß der **Wille**, der dieses intellektuelle affektive Vermögen ist, von dem wir sprechen, vielmals auch geistige und rein intellektuelle Gegenstände liebt oder verabscheut, ohne daß der Mensch zugleich auch eine körperliche Bewegung oder Veränderung erführe? Aber dasselbe ist nicht der Fall mit der Liebe oder dem Hasse, die Akte der niedrigeren affektiven Vermögen sind. Die sinnliche Liebespassion ist immer von einer äußeren oder inneren sensitiven Veränderung begleitet. Der Mensch, der seine Sünden bereuet und Akte der Liebe Gottes erweckt, was beides mit dem Willen geschieht, hat häufig das Bewußtsein von diesen Akten des Willens und verspürt sie auch im innersten Selbstbewußtsein; und doch verspürt er nicht die entsprechende Affektion der

Sensibilität; er hat keinen sensitiven Schmerz oder Abscheu, wie er es sonst erfährt, wenn er durch die Energie des Willens, der die Affektionen der Sensibilität erregt, oder durch die Disposition des Herzens, oder wenn man will des Ganglien-Nervensystems, oder durch andere unbekannte Einwirkungen, verspürt, daß die geistige, einfache, nichtsinnliche und höhere Liebe oder Abneigung des Willens von der sinnlichen Liebespassion, von der Liebe, die eine Ausübung und Bethätigung eines der affektiven Vermögen der Sensibilität ist, begleitet ist.

Hieraus folgt, daß, wenn man sehr weit tragende und gefährliche Irrtümer vermeiden will, sowohl seitens der Anhänger der Phrenologie als auch der Gegner derselben vor allem die Vermögen des Menschen in Vermögen der intellektuellen Ordnung und in Vermögen der sensitiven Ordnung eingeteilt werden müssen. Beide Vermögen müssen dann wieder in Wahrnehmungs- und affektive Vermögen geteilt werden. Auf dem intellektuellen Gebiete darf nur Ein Wahrnehmungsvermögen, nämlich der Intellekt oder die Vernunft angenommen werden; und dann Ein affektives Vermögen, nämlich der Wille, der allein im eigentlichen Sinne moralisches affektives Vermögen genannt werden kann, weil die Thätigkeiten der niedrigeren affektiven Vermögen nur eine participierte Moralität besitzen, insofern sie dem ersteren untergeordnet und fähig sind, durch die Intelligenz und den Willen zu einem moralischen Zwecke hingeordnet zu werden. Auf dem sensitiven Gebiete können und müssen verschiedene Wahrnehmungs- und ebenfalls verschiedene affektive Vermögen angenommen werden. Wenn man diesen letzteren bestimmte Organe anweisen will, so habe ich nichts dagegen einzuwenden, wenn man sie nur niemals mit dem Willen verwechselt, den ich fortan unter der Bezeichnung „moralisches Vermögen" verstehen werde.

Diese Lehre des heiligen Thomas, so einfach und dabei doch sehr tief, rationell und psychologisch wie keine andere, und außerdem in Harmonie mit den Traditionen der christlichen Philosophie, verträgt sich einerseits mit einer rationellen und auf spiritualistische Grundlagen gestützten Phrenologie; ist aber andererseits auch die radikale und absolute Negation des Hauptprincips der phrenologischen Lehre, wie man sie in unseren Tagen kennt.

In der That; während, wie wir gesehen haben, die Hauptlehre der phrenologischen Theorie in ihrem gegenwärtigen Stande die Lokalisierung aller Vermögen des Menschen ist: der sensitiven, intellektuellen und moralischen, ohne irgend eine Ausnahme; lehrt da-

gegen der heilige Thomas, daß zwischen den sensitiven Vermögen, seien sie perceptive oder affektive, und den rein intellektuellen Vermögen, der Vernunft nämlich und dem Willen, ein radikaler, primitiver, gewaltiger Unterschied besteht, ein ungeheuerer Abstand, der niemals überbrückt werden kann; denn während die ersteren zu ihren Thätigkeiten körperliche Organe bedürfen und in ihrer Ausübung von sensitiven Veränderungen begleitet sind, sind die zweiten von jedem körperlichen Organe unabhängig und können ihre Akte ohne körperliche und sensitive Veränderungen ausüben.

Man könnte uns hier einwenden wollen, daß die Thätigkeiten der intellektuellen Ordnung ebenfalls von körperlichen Organen abhingen, weil die Erfahrung uns lehre, daß das Gehirn und der Kopf im allgemeinen nach lange anhaltendem, angestrengtem Denken sich afficiert und ermüdet fühlten. Jedoch dies beweist bloß, daß die Organe der Sensibilität und ihre Funktionen als vorhergehende und gleichzeitige Bedingungen für die intellektuellen Thätigkeiten erforderlich sind und dazu mitwirken. Während die Intelligenz thätig ist, wirken auch die Sinne und besonders die Einbildungskraft mit, wie dies die sensitiven Vorstellungen augenscheinlich beweisen, die wir in uns erfahren, auch wenn unsere Intelligenz ihre Aktivität ausübt und sie auf rein geistige, und folglich außerhalb des Bereiches der Sensibilität liegende Gegenstände und Verhältnisse lenkt. Die sensitive Affektion also, und die Ermüdung, die der Körper bei der angestrengten Ausübung der intellektuellen Vermögen erfährt, sind das Resultat und haben ihren Seinsgrund in der vorhergehenden und gleichzeitigen Ausübung der sensitiven Vermögen, die ihre Organe im Kopfe und besonders im Gehirn haben.

Wenn man diese Lehre leugnet, dann vernichtet man die solideste psychologische Grundlage für den Beweis der subsistenten Geistigkeit der vernünftigen Seele. Sobald man annimmt, daß die Intelligenz der körperlichen Organe zur Ausübung ihrer Aktivität bedürfe, wie das bei den sensitiven Vermögen oder Kräften der Fall ist, die ihre Funktionen nur unter Beihilfe von bestimmten körperlichen Organen, als Augen, Ohren, Gehirn u. s. w. ausüben können: was bleibt uns da noch, um den wesentlichen Unterschied zwischen der Aktivität der Tiere und der des Menschen zu erkennen und zu beweisen? Da wir die Seele in ihrer Wesenheit und Substanz nicht unmittelbar schauen, sondern sie nur aus ihren Akten erkennen können, ist es unbestreitbar, daß, wenn man die Aktionsweise der intellektuellen Vermögen mit der

der sensitiven Vermögen verwechselt und identificiert, der Vernunft der Weg verschlossen wird, den wesentlichen Unterschied zwischen unserer Seele und jener der Tiere stichhaltig zu beweisen, und daß dafür dem Sensualismus und der Negation der Unsterblichkeit der menschlichen Seele Thür und Thor geöffnet wird.

Überdies kommen selbst die Geschichte und die Principien der modernen Phrenologie dieser Bemerkung zu Hilfe. Jeder, der sich die allgemeinsten und beständig wiederkehrenden Behauptungen dieser Wissenschaft an sich und in ihren Hauptrepräsentanten vor Augen hält, kann nicht verkennen, daß die moderne Phrenologie eine sehr markierte Tendenz enthält, die Natur des Menschen mit der des Tieres zu verwechseln und zu identificieren und die Scheidungslinie auszuwischen, welche diese beiden Klassen von Wesen trennt. Für sie besteht der Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tiere nur in einem Unterschiede von etwas Mehr oder Weniger, aber nicht in einer wesentlichen Naturdifferenz. Der Mensch ist da nichts anderes als eine nicht unterbrochene Fortsetzung und das letzte Glied der animalischen Kette, die bei den Zoophyten, oder vielleicht noch tiefer, anfängt und mit dem Menschen endet. Daher finden wir, daß in der Phrenologie die Frage über die Superiorität des Menschen über das Tier sich auf eine Frage über das größere oder geringere Volumen der Gehirnmasse, des aktiven Organs und allgemeinen Sitzes aller Vermögen und Fähigkeiten reduciert. Man kann sich deswegen nicht wundern, daß Gall, nachdem er behauptet hat, „der Mensch dürfe von den Tieren nicht abgesondert werden, weil er nur die Fortsetzung der animalischen Kette sei," ganz offen es ausspricht, „daß die Erhebung des Menschen zum Range eines Königs der Erde ihm mehr als einmal Kopfzerbrechen verursacht habe." — Der Hauptrepräsentant der Phrenologie in Frankreich (Broussais) bekennt ebenfalls ganz offen: „Die Phrenologen haben Anstand genommen, gewissen vierfüßigen Tieren höhere Qualitäten zuzuschreiben, um sie ausschließlich für den Menschen aufzubewahren; ich bin ganz entschieden gegen diese Unterscheidung." —

Es ist leicht zu erkennen, daß diese irrigen und gefährlichen Behauptungen der Phrenologie ihren ersten Ursprung daher haben, daß man alle Vermögen des Menschen lokalisieren will; und daß sie handgreiflich beweisen, wie notwendig es ist, einen absoluten und primitiven Unterschied zwischen den rein intellektuellen und moralischen Vermögen und den der sensitiven Ordnung aufzustellen; und daß, wenn

man der Intelligenz und dem Willen in demselben Sinne und unter denselben Bedingungen Werkzeuge und Organe, wie den sensitiven Kräften, anweisen will, dies der Negation des wesentlichen Unterschiedes zwischen dem Menschen und dem Tiere den Weg bereiten heißt: was gewiß zu sehr gefährlichen Konsequenzen, sowohl spekulativen als auch praktischen und religiösen, die aus einer derartigen Lehre sich ergeben müssen, führen muß.

Übrigens wäre es gar nicht schwer, wenn es zum Plane und Zwecke unseres Werkes gehörte, die Falschheit der Behauptungen der Phrenologie hinsichtlich der Approximation und Identität der Natur des Menschen und der Tiere darzuthun und dieses zu vollführen, ohne daß wir uns vom Gebiete der physiologischen und rein materiellen Beobachtung entfernten. Wir sind nicht Anatom und kennen das Verfahren dieser rein experimentellen und Beobachtungswissenschaft nicht aus der Praxis; indessen, wenn wir den angesehensten Ärzten und Anatomen Glauben schenken dürfen, so lehrt uns die vergleichende Anatomie, daß der Sperling, der Kanarienvogel und einige andere Tiere, ein im Vergleiche zu ihrem Körper größeres Gehirn haben, als der Mensch; ja, was noch mehr ist: gewisse Arten haben ein viel besser entwickeltes Gehirn als der Mensch, da in demselben tiefere und zahlreichere Unebenheiten sich zeigen. Wenn diese Daten sicher und gewiß sind, dann muß man nach den Principien und Tendenzen der Phrenologie annehmen, daß diese Tiere hinsichtlich der Intelligenz höher stehen, als der Mensch. —

Ohne uns von diesen Erfahrungs- und Beobachtungswissenschaften, die sich direkt auf den Körper beziehen, zu entfernen, aber die Frage von dieser engen Basis auf ihr eigentliches natürliches Gebiet, nämlich in die Philosophie, versetzt, ist sofort klar, daß die Trennungslinie zwischen dem Menschen und dem Tiere so solide und unter so mannigfaltigen und verschiedenen Gesichtspunkten festgestellt und dargethan ist, daß ich es für überflüssig halte, diese Wahrheit noch weiter zu beweisen. Der Besitzstand des Sittengesetzes allein bildet einen unwiderleglichen und zugleich für jede Intelligenz faßbaren Beweis der Existenz dieser unübersteiglichen Demarkationslinie. Man lehre dem Hunde, dem Löwen oder jedem anderen Tiere die Selbstverleugnung, den Kampf und Widerstand gegen die Leidenschaften, die christliche Nächstenliebe, die Uneigennützigkeit, die Gottesverehrung, und man gebe sich hierbei soviel Mühe als man will: niemals werden bei ihnen diese Tugenden und Gefühle zu Tage treten; niemals werden sie zeigen,

daß sie auch nur den Begriff oder die Idee dieser Dinge haben. Bloß allein beim Menschen zeigt sich die Existenz dieser Tugenden und dieser Gefühle; denn allein der Mensch besitzt das Gefühl der moralischen Pflicht, die in der Fundamentalidee des Guten und des Bösen, in dem Grundbegriffe des Rechten und Unrechten wurzelt und darauf basiert ist. Der Besitzstand also des Sittengesetzes bildet eine der evidentesten Erscheinungen der absoluten und wesentlichen Superiorität des Menschen über das Tier, und genügt für sich allein, diese tiefe Demarkationslinie, die den Menschen vom Tiere trennt, darzuthun und zu beweisen. Und ich wage sogar zu behaupten, daß dieser Besitzstand des Sittengesetzes der unmittelbare Ursprung ist dieses allgemeinen Bewußtseins der ganzen Menschheit, das ihr tief eingegraben ist, zu welcher Zeit und an welchem Orte man sie auch betrachten mag, des Bewußtseins, daß zwischen diesen beiden Klassen von Wesen ein wesentlicher Unterschied bestehe.

Aus dem bisher Gesagten läßt sich leicht erkennen, warum die katholische Philosophie immer so viel Sorgfalt darauf verwandt hat, die sensitiven Vermögen von den intellektuellen zu trennen und davon zu unterscheiden; warum der heilige Thomas als eigentlichen und unterscheidenden Charakter des Intellekts und des Willens mit ihren verschiedenen Bethätigungen die Unabhängigkeit von körperlichen Organen als den Aktionsmitteln und Werkzeugen aufgestellt hat; und warum er den niedrigeren Lebenskräften und den Vermögen der sensitiven Ordnung die Abhängigkeit von körperlichen Organen bei ihren Funktionen zuschreibt. Und nur auf diese Weise und nur unter diesen Bedingungen wird den gefährlichen Behauptungen der modernen Phrenologie der Weg abgeschnitten. Sobald der Unterschied zwischen den sensitiven und den rein intellektuellen Vermögen nicht richtig angegeben wird; sobald man diesen Unterschied außer Acht läßt oder vergießt: es ist leicht, allmählich die Scheidungslinie zwischen dem Menschen und den unvernünftigen Tieren zu verwischen und schließlich zur wirklichen Identificierung derselben zu gelangen. Darum glauben wir, daß diejenigen sehr inkonsequent handeln und nicht imstande sind, die Behauptungen der modernen Phrenologie über diesen Punkt hinlänglich zu widerlegen, welche keinen radikalen Unterschied zwischen den sensitiven und den rein intellektuellen Vermögen, der auf die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von materiellen Organen bei Ausübung ihrer Akte basiert ist, annimmt; eine Inkonsequenz, in welche unserer Überzeugung nach jene geraten, welche die Lokalisierung aller Vermögen

des Menschen, mit Einschluß der Intelligenz, oder wenn man lieber will, des Gedankens und des Willens, annehmen. Und um dieser Inkonsequenz auszuweichen, genügt es nicht, um die Phrenologie mit Erfolg zu bekämpfen, daß man meint, man brauche nur die Vielheit der Organe im Gehirne zu leugnen und dieses als einziges und alleiniges Organ der Intelligenz zu betrachten; nach meiner Überzeugung ist dieses eine rein sekundäre Frage. Der Haupt- und Kapitalpunkt der Kontroverse zwischen der katholischen Philosophie und der modernen Phrenologie besteht nicht darin, ob man im Gehirne eine Vielheit von Organen hinsichtlich der Intelligenz oder des Gedankens annehmen müsse; oder ob man das Gehirn nur als ein einziges Organ hinsichtlich dieses Vermögens ansehen müsse; sondern vielmehr darin, ob der Gedanke und der Wille, die auf dasselbe direkt bezogen werden, einer körperlichen und organischen Lokalisierung fähig sind und diese auch wirklich haben, wie das bei den Vermögen der sensitiven Ordnung der Fall ist. Wenn man die Lokalisierung des reinen Gedankens im Gehirn einmal annimmt, dann verschlägt es wenig, ob man dieses als ein einziges Organ, oder als in viele Organe geteilt, betrachtet; denn neben dieser sekundären Frage bleibt die Hauptlehre der Phrenologie, die wir bekämpfen, noch bestehen: nämlich die Lokalisierung aller Vermögen des Menschen, ohne die rein intellektuellen und moralischen hievon auszuschließen.

Diese Bemerkungen lassen uns die ungeheuere Inkonsequenz derjenigen erkennen, welche die Sache der Philosophie und der Religion verteidigen wollen, und dabei das Gehirn als Organ der Intelligenz betrachten und sich damit begnügen, die Pluralität der Organe für dieses Vermögen zu leugnen. Debreyne ist in diesen groben Irrtum geraten, weil er die Lehre des heiligen Thomas außer Acht ließ, die er soeben auseinandergesetzt hatte.

„Sobald wir uns," sagt er,[1] „in übermäßiger Weise den intellektuellen Arbeiten hingeben, wenn wir nämlich aufmerken, überlegen, nachdenken, gesammelt sind, mit einem Worte: angestrengt geistig thätig sind; so verspüren wir mitten vor der Stirn ein Gefühl von Unbehagen, Schwere, Spannung, oder auch einen wahren Schmerz, der zuweilen recht lebhaft ist. Dieses ist eine allgemein anerkannte Thatsache. Warum ist dieser Schmerz immer mitten vor der Stirn, und nicht im Hinterhaupte oder mitten auf dem Kopfe? Nach dem

[1]) Ibid S. 143 u. 144.

allgemeinen Gesetze ist jedes übermäßig angestrengte Organ mehr oder weniger empfindlich; warum fühlen nun der Mathematiker und der Dichter diese Ermüdung oder diesen Schmerz direkt in der Stirn, wie die übrigen Menschen, während sie ihn nur in der Region der entsprechenden Organe finden sollten?

„Dieses sind beständig wiederkehrende Thatsachen, die unwiderleglich beweisen, erstens, daß das Gehirn das Organ der Intelligenz ist; und zweitens, daß dieses Werkzeug des Gedankens zur Vervollständigung der intellektuellen Thätigkeiten auf eine allgemeine, absolute und integrale Weise mitwirkt, d. h. daß es unter dem unmittelbaren Einflusse der Seele mit seiner ganzen Masse thätig ist. Dieses alles beweist, daß das Gehirn das Organ des Gedankens ist, und daß für die intellektuellen und moralischen Funktionen das Gehirn in seiner Ganzheit dieses Organ ist.“ —

Man muß gestehen, daß, wenn die Phrenologie keine anderen triftigeren Gegengründe findet, als die hier angegebenen, es ihr nicht sehr schwer fallen wird, ihre Behauptungen aufrecht zu halten und sogar Debreyne aus dem Felde zu schlagen. Es ist leicht zu erkennen, daß die von ihm vorgebrachte Beweisführung sehr hinfällig ist, sowohl wenn man sie in ihrer Grundlage prüft, als auch an sich betrachtet. Ihre Grundlage reduziert sich auf das Gefühl des Schmerzes und Unbehagens, das man nach angestrengten Kopfarbeiten verspürt; und wir haben bereits gesehen, daß dieses nicht die Abhängigkeit des Gedankens von körperlichen Organen beweist, sondern nur die vorhergehende und gleichzeitige Ausübung der sensitiven Vermögen bei der Thätigkeit der Intelligenz; eine Gleichzeitigkeit, die durch das eigene Bewußtsein bezeugt wird.

Und wenn wir diese Lehre, die der französische Schriftsteller aus diesen Erfahrungsthatsachen ziehen will, an sich betrachten, ist es klar, daß sie an allen vorhin angegebenen Übelständen leidet; ja was noch mehr ist: statt zu zerstören, führt sie vielmehr direkt hin zu einer der Hauptlehren der Phrenologie. Wie Debreyne bei der Definition der Phrenologie selbst angiebt, besteht eine der Hauptlehren dieser Theorie in der Lokalisierung der intellektuellen und moralischen Vermögen. Da nun ein Vermögen lokalisieren so viel heißt, als ihm einen bestimmten Platz anweisen, oder mit anderen Worten: ihm einen Teil des Körpers anweisen, der ihm zum Organe oder Werkzeuge für seine Thätigkeiten dient; und wenn seinen eigenen Worten nach das Gehirn das Organ der Intelligenz und das Werkzeug ist, das

zur Vervollständigung der intellektuellen Funktionen auf eine allgemeine, absolute und integrale Weise mitwirkt: ist es da nicht logisch, zu schließen, daß die Intelligenz im Gehirn lokalisiert sei? Es verschlägt wenig, ob man sich das Gehirn als ein einziges Organ oder in viele Organe geteilt denkt. Diese Hypothese einmal angenommen, ist dieses eine rein sekundäre Frage; über ihr wird immer die Lokalisierung der intellektuellen Vermögen stehen, welche die Hauptlehre der Phrenologie ist. Damit die Inkonsequenz und Unrichtigkeit der in dieser Stelle enthaltenen Lehre noch mehr in die Augen springe, will ich seine Worte anführen, die sich kurz vor der citierten Stelle befinden:[1])

„Da die Seele nur ihrer Natur gemäß, welche eine und einfach ist, wirken kann; so folgt, daß das Aktionsprincip eins und einfach ist; daß die Aktivität eine und nicht vielfach, identisch und nicht verschieden ist; endlich daß sie einfach, unausgedehnt, unteilbar, immateriell und geistig ist; somit sind die Vielheit der Organe und die Lokalisierung der intellektuellen und moralischen Funktionen eine rein müßige und unnütze Hypothese, welche von den Thatsachen und der Beobachtung Lügen gestraft und vom gesunden Sinne und der Vernunft verworfen werden. Diese Vielheit existiert bloß für die sensitiven Thätigkeiten, oder für jene Aktionen, die wir mit den Tieren gemein haben; und darum auch die Mehrfachheit der Sinne: als Auge, Ohr u. s. w. Somit hat der Mensch, der allein der intellektuellen und moralischen Ideen fähig ist, oder mit anderen Worten: der allein Verstand und freien Willen besitzt, weder vielerlei Organe für die höheren Thätigkeiten, noch sind diese letzteren lokalisiert.“ —

Vorhin hat er uns gesagt: das Gehirn sei das Organ der Intelligenz und das Werkzeug des Gedankens; jetzt sagt er uns: beim Menschen sei keine Lokalisierung vorhanden, und die Lokalisierung der intellektuellen Thätigkeiten sei eine müßige und unnütze Hypothese: der Widerspruch kann nicht handgreiflicher sein.

Der Leser wird von selbst finden, daß noch andere Unrichtigkeiten in der Sprache und in den Ideen in der eben mitgeteilten Stelle vorhanden sind. So z. B. nachdem er auf eine absolute und allgemeine Weise die Pluralität der Organe beim Menschen geleugnet hat; nachdem er gesagt hat, beim Menschen gebe es nicht vielerlei Organe: behauptet er wieder, daß diese Pluralität von Organen

---

[1]) Ibid. S. 143.

nur für die sensitiven Thätigkeiten oder die Sensationen existierten.

Gehen vielleicht für Debreyne die Sensationen nicht ebenfalls aus der Seele hervor, und sind sie nicht Bethätigungen ihrer Aktivität, wie das bei den intellektuellen Thätigkeiten der Fall ist? Will er vielleicht für die sensitiven Funktionen ein anderes Lebensprincip oder eine sensitive Seele annehmen, die von der vernünftigen Seele verschieden ist, welche das Subjekt und das Princip der intellektuellen Thätigkeiten ist? In diesem Falle müssen wir den französischen Schriftsteller ersuchen, daß er uns auf eine vernünftige und stillhaltige Weise die untrennbare und dauernde Union dieser zwei Klassen von Thätigkeiten in dem Einen Selbstbewußtsein des „Ich" erkläre. Und wenn das Lebensprincip dieser zwei Klassen von Thätigkeiten ein und das nämliche ist, und dieses nicht hindert, daß es eine Pluralität von Organen für die Sensationen giebt: dann ist das Princip falsch, das er aufstellt, um zu diesen Folgerungen zu gelangen, nämlich, daß die Aktivität der Seele eine und nicht vielfach, identisch und nicht verschieden sei, wenn er mit dieser Aktivität nicht die fundamentale und wesentliche Aktivität, d. h. nicht die Wesenheit und Substanz der Seele selbst bezeichnen will, sondern vielmehr die Vermögen oder Kräfte derselben. Die Sensationen und die intellektuellen Thätigkeiten gehen alle aus der menschlichen Seele hervor und wurzeln in derselben; und doch dürfen in jeder gesunden Philosophie und besonders in jeder christlichen Philosophie diese beiden Klassen von Funktionen nicht identificiert werden.

Wie hehr und erhaben, wie einfach und doch wieder wie tief ist dagegen die Lehre des heiligen Thomas. Die vernünftige Seele, die man heutzutage „Denkprincip" zu nennen beliebt, ist eine geistige, unausgedehnte, einfache, unteilbare Natur oder Substanz; aber diese einfache Substanz besitzt verschiedene Vermögen oder Kräfte; der Verstand, der Wille, die äußeren und die inneren Sinne sind verschiedene Vermögen mit ebenfalls verschiedenen Thätigkeiten und Objekten, die alle in ihr als ihrem gemeinsamen Principe wurzeln: es sind verschiedene Modifikationen und Seinsweisen der Substanz der Seele, und sind von der Natur der Seele verschieden und naturgemäß später als sie, ähnlich wie die Bewegung etwas von der Substanz des bewegten Körpers Verschiedenes ist. Aber zwischen diesen Vermögen besteht ein sehr bedeutender Unterschied: die einen, nämlich die äußeren und inneren Sinne, verwirklichen ihre Funktionen nur mittels bestimmter körper=

licher Organe; die anderen dagegen, nämlich die Vernunft und der Wille, sind von den körperlichen Organen gänzlich unabhängig. Es ist somit ungereimt, die Thätigkeiten der reinen Vernunft und die moralischen Funktionen des Willens lokalisieren zu wollen; und diese Ungereimtheit ist im Grunde dieselbe, ob man ein einziges Organ annimmt, wie Debreyne thut, oder ob man eine Mehrheit bei denselben annimmt, wie die modernen Phrenologen thun. Bloß auf diese Weise kann die Phrenologie unserer Tage mit Glück und Erfolg bekämpft werden; denn diese Lehre des heiligen Thomas, in voller Harmonie einerseits mit der Beobachtung und Erfahrung der inneren Phänomene, und andererseits mit der Geistigkeit und Immaterialität der Seele, wie solche aus eben diesen Phänomenen sich ergeben, zerstört die phrenologische Lehre in der Wurzel und zeigt, daß ihre Tendenzen offenbar materialistisch sind. Sobald man sich von dieser Lehre entfernt; sobald man für die intellektuellen Vermögen ein oder mehrere, was sich gleich bleibt, Organe annimmt, verrät man sofort die Sache der Religion und der christlichen Philosophie, eröffnet man den materialistischen Lehren Thür und Thor, überläßt man der Phrenologie, wie sie sich heutzutage zeigt, das Feld und bereitet ihr den Triumph vor.

Wenn jemand die Stärke der angeführten Erwägungen und die Folgerungen der Philosophie des heiligen Thomas beseitigen wollte, indem er leugnete, daß die Funktionen der äußeren Sensibilität mittels der Sinnesorgane ausgeübt würden, und dafür behaupten wollte, daß die Sensationen vom Gehirne abhingen und sich darin vollzögen; brauche ich bloß zu antworten, daß dieses die Frage gar nicht berührt. Ob die Sensationen im Gehirn sich vollziehen, oder ob sie mittels äußerer Organe ausgeübt werden, oder ob sie unabhängig vom ersteren und zugleich auch von den anderen verwirklicht werden: immer muß man notwendigerweise zugeben, daß die sensitiven Thätigkeiten irgend eine Abhängigkeit von körperlichen Organen haben, wie das bei den rein intellektuellen Vermögen nicht der Fall ist. Es ist naturaliter unmöglich, ohne Augen zu sehen, ohne Ohren zu hören; aber es ist nicht unmöglich, ohne Augen, ohne Gehirn, und sogar ohne den ganzen Körper zu denken. Die Vernunft und der gesunde Menschenverstand lehren uns, daß die menschliche Seele, getrennt vom Leibe, nicht sehen, nicht fühlen, nicht schmecken u. s. w. kann; und doch welcher katholische und spiritualistische Philosoph wagt zu behaupten, daß diese nämliche Seele, getrennt vom Leibe, nicht denken und

wollen kann? Welche Meinung man also über die Natur der Beziehungen der sensitiven Kräfte zu den körperlichen Organen und zum Körper annehmen mag: man muß stets zwischen diesen Dingen eine Abhängigkeit annehmen, wovon der Verstand und der Wille frei sind.

Wenn jemand über die Gediegenheit und Wichtigkeit dieser Lehre nachdenkt, und wenn er die ungemeine Sorgfalt bemerkt, die der heilige Thomas anwendet, um diesen radikalen Unterschied zwischen den sensitiven und den intellektuellen Vermögen darzuthun; wenn er sieht, wie nachdrücklich er bei jedem Schritte in seinen Schriften darauf aufmerksam macht, daß der Intellekt ein vom Körper absolut unabhängiges Vermögen sei, sowohl an sich wie auch bei den Bethätigungen seiner Aktivität, non utens organo corporeo: sollte man durchaus glauben, der heilige Lehrer habe, bei seinem großen Scharfblicke die ungeheuere Wichtigkeit und die wissenschaftlichen und praktischen Anwendungen dieser Behauptung einsehend, dem Materialismus und der modernen Phrenologie, die er ohne Zweifel als letzte Entwickelung der entgegengesetzten Lehre kommen sah, den Weg versperren wollen.

Gall.

Gall, der Gründer der modernen Phrenologie, wurde zu Tiefenbrunn im Großherzogthum Baden im Jahre 1758 geboren. Im Jahre 1781 wurde er auf der Universität zu Wien Doktor der Medizin. Als praktischer Arzt kam er mit vielen Menschen in nähere Berührung. Er benutzte diese Gelegenheit, um die Charaktere, Fähigkeiten und Neigungen der Menschen zu beobachten, wobei er ein konstantes Verhältnis zwischen diesen und der Gestaltung des Gehirns zu entdecken glaubte. Im Jahre 1796 begann er, öffentliche Vorträge über den Bau und die Funktionen des Gehirns zu halten. — Gall beschränkte sich nicht darauf, eine allgemeine Beziehung zwischen den Fähigkeiten des Menschen und der Struktur des Gehirns aufzustellen, sondern er suchte auch seine verschiedenen Fähigkeiten, Neigungen und Anlagen zu lokalisieren, und wollte zugleich diese Lokalisierung in den Erhöhungen und Vertiefungen des Schädels finden. „Meine wahre Absicht," sagt er selbst, „besteht darin, die Funktionen des Gehirns im allgemeinen, und seiner verschiedenen Teile im besonderen, zu bestimmen; zu beweisen, daß die verschiedenen Anlagen und Neigungen an den Erhöhungen und Vertiefungen, die sich am Schädel finden, zu erkennen sind."

Als die Vorträge Gall's wegen ihrer materialistischen Tendenzen von der Staatsbehörde verboten wurden, beschloß er nach Frankreich zu gehen. Nachdem er verschiedene Orte Deutschlands berührt und hie und da etwas länger verweilt hatte, wo oftmals seine neuen Lehren mit Enthusiasmus aufgenommen wurden, ließ er sich im Jahre 1807 zu Paris nieder, woselbst er im Athenäum seine Lehren öffentlich vortrug. Hierselbst starb er auch, und zwar im Jahre 1828.

„Als Anatom," sagt die Encyklopädie des neunzehnten Jahrhunderts, „hinterließ Gall einige Arbeiten, die er unter Mitwirkung von Niklas,

einem jungen deutschen Anatomen, und von Spurzheim, der sein Schüler war, später aber sein Gegner wurde, verfaßt hatte . . . Nachdem Gall eine methodische Nomenklatur der menschlichen Fähigkeiten aufgestellt hatte, gab er die anatomischen Merkmale an, wonach man diese verschiedenen Fähigkeiten des Geistes erkennen könne. Er behauptete, man könne durch genaue Prüfung des Schädels die Hauptfähigkeiten des Menschen sowie auch des Tieres bestimmen."

Die religiösen Ansichten des Vaters der modernen Phrenologie waren nicht sehr lobenswert; ebenso stand es auch mit der praktischen Übung der Religion, wie das auch gar nicht anders sein konnte bei einem Manne, der die Religion durch das Organ der „Theosophie" erklären wollte, und also die Religion zu einem ausschließlichen Produkte der Gehirnorganisation zu machen suchte. Auch seine Bescheidenheit hatte nicht viel Christliches. Durch übermäßige Bescheidenheit hat er sich nie versündigt. Und wenn die von ihm gegründete Phrenologie eine Wahrheit ist, dann muß bei ihm eine große Entwickelung des Organs des „Selbstgefühls und der Selbstachtung" stattgehabt haben. Die folgenden Worte können eine ungefähre Idee von der hohen Meinung geben, die er von sich selbst hatte:

„Es giebt gewisse Menschen mit einem sehr starken Geiste und einem großen Herzen, welche die tiefe Überzeugung von ihrer eigenen Kraft und persönlichen Bedeutung haben, und die Liebe zur Unabhängigkeit in dem Maße besitzen, daß sie jede äußere Beeinflußung, welche sie zu beeinträchtigen sucht, sofort mit Leichtigkeit von sich weisen. Diese Menschen suchen die freieren Völker auf, um bei ihnen ihren Wohnsitz aufzuschlagen. Sie geben sich Arbeiten hin, wobei sie ihre Unabhängigkeit genießen können; wobei sie von der Gunst und Laune der Großen ganz unabhängig sind. — „Ich bin der erste und einzige," sagt er anderswo, „dem die Phrenologie des Gehirns ihr Entstehen verdankt. Ich habe sie entdeckt ohne Jemandes Beihilfe; die Geschichte einer jeden meiner Entdeckungen wird es beweisen." —

Stelle aus Debreyne über die moderne Phrenologie.

Wenn die moderne Phrenologie schon in ihren Principien und in ihren allgemeinen wissenschaftlichen Folgerungen irrtümlich und antichristlich ist, dann ist sie es nicht weniger, wenn man sie im Bereiche der Anwendungen betrachtet. Die Bemerkungen, die Debreyne in seinen „Gedanken eines gläubigen Katholiken" hierüber macht, können genügen, um sich eine Idee davon zu bilden, was die Wissenschaft, die Moral und die Gesetzgebung von der Phrenologie auf praktischem Gebiete zu erwarten haben. Wir führen einige von seinen Bemerkungen an:

„Dieses Organ der „Religion" ist also eine reine Schöpfung Gall's, ein hypothetisches Ding, ein reines Verstandesding, eine Chimäre. Indessen nehmen wir einmal für einen Augenblick seine Existenz an, und geben wir zu, daß die Erziehung die Aktivität der Organe der „Theosophie" errege und aufwecke: was kann der Unterricht in den Sitten bei jenen Individuen ausrichten, die ein wenig entwickeltes religiöses Organ haben, oder die eines solchen Organs vollständig entbehren? Sie werden da durch ihre organische Prädestination, ungeachtet der besten religiösen Erziehung, verurteilt sein, während ihres ganzen

Lebens der Moralität und der Religion zu entbehren; denn dem phrenologischen Systeme zufolge hängen die Moralität und die Religion wesentlich vom Organismus ab. Indessen beweist die Erfahrung, daß diese so schlecht organisierten und so wenig religiösen Individuen für religiöse Eindrücke empfänglich sind; ja noch mehr: sie können plötzlich neue Menschen werden, voll von Tugend und Religion. Wie wollen die Phrenologen diese mehr oder weniger plötzlichen Umwandlungen erklären, die zuweilen im moralischen Zustande des Menschen eintreten? Wie viele Personen hat es gegeben, die, allen Lastern ergeben und Sklaven aller Leidenschaften, in kurzer Zeit, oder sozusagen plötzlich, sanft und bescheiden, mäßig, keusch, uneigennützig, liebevoll, kurz, ganz tugendhaft geworden sind, während sie vorher von den entgegengesetzten Leidenschaften beherrscht wurden. Man kann hierfür viele Beispiele anführen. Bekannt sind die unerwarteten und plötzlichen Bekehrungen des heiligen Paulus und des heiligen Augustin, und so vieler anderer großer Männer des Altertums, die in den Lastern und Verkehrtheiten des Heidentums geboren und erzogen waren, wie z. B. der heilige Klemens von Alexandrien, der heilige Cyprian, Laktantius u. s. w. Was soll man sagen von der plötzlichen Bekehrung eines wilden Volkes in Folge eines einzigen Wortes eines katholischen Missionärs; oder von einer plötzlichen Apostasie eines treulosen Verräters der Wahrheit? Ist eine so plötzliche Umwandlung aller Leidenschaften in die entgegensetzten Tugenden, oder umgekehrt, eine plötzliche Wirkung einer organologischen Revolution oder einer plötzlichen Umwandlung der Gehirnorgane? Es mögen uns die Phrenologen diese Geheimnisse und Wunder erklären! Da es lächerlich wäre, eine plötzliche organische Umwandlung anzunehmen, wird man vielleicht sagen, es sei dies eine Wirkung oder eine Modifikation des Nervensystems, veranlaßt durch einen außerordentlichen moralischen Einfluß, oder durch eine unbekannte große Kraft; oder es sei das Resultat einer plötzlichen Manifestation der vorherrschenden Aktivität der Organe, die bis dahin ohne äußerlich hervortretende Aktion gewesen; oder es sei endlich ein krankhafter anomaler Zustand, eine Art Geistesverwirrung, mit einem Worte: es sei eine Krankheit. Man sieht leicht, daß solche müßige Annahmen und Erklärungen nichts erklären noch beweisen. Man kann immer ohne Beweis das leugnen, was Andere ohne Beweis behaupten. Indessen lassen wir diese Erklärung gelten und rufen wir darum der Wahrheit gemäß aus: Glückliche Krankheit! Glücklicher Wahnsinn! der die menschliche Vernunft reinigt und stärkt; der die Menschen besser macht, sie vervollkommnet, ihnen alle religiösen, moralischen und socialen Tugenden verleiht! Jedoch nein! so etwas hängt von der Phrenologie nicht ab!

„Es ist meine Absicht nicht, wiederhole ich, hier die Lehre der Phrenologie im Ernste als Gegenstand der Wissenschaft zu betrachten und zu behandeln. Die öffentliche Meinung und die Vernunft aller wahren Philosophen, Psychologen, Moralisten, Physiologen u. s. w. erklärt sich ganz allgemein gegen dieses System von Irrtümern, verurteilt und verwirft es. Die Kraneoskopie erhält alle Tage neue Dementis. Von tausend Beispielen, die man leicht anführen könnte, will ich nur zwei oder drei der bekanntesten anführen, nämlich Fieschi, Lacenaire und Avril.

„Die Hauptmerkmale bei Fieschi waren die Abwesenheit des Organes des

„Zerstörungstriebes", und des Organs der „Schlauheit und List", und die Entwickelung des Organs der „Gutmütigkeit". — Bei Lacenaire die vollständige Abwesenheit des Organs des „Diebstahls", und die Anwesenheit des Organs des „Wohlwollens" und des Organs der „Theosophie" (religiöse Anlage); diese letztere sehr sichtbar. Dann die „Festigkeit", zwischen den zwei Organen der „Gerechtigkeit" gelegen (Gefühl für Recht und Unrecht, moralisches Bewußtsein); alles dieses sehr hervortretend. — Bei Avril waren der „Mordsinn", der „Hang zum Diebstahl" und der „List und Schlauheit" nicht bemerkbar; dagegen waren die Neigungen der „Gutmütigkeit", der „Theosophie" und der „Gerechtigkeit" von einer ungewöhnlichen Ausdehnung und beherrschten alle übrigen. Dieses sind unbequeme Daten, welche die Phrenologen sicher außer Fassung bringen können. Allein weit gefehlt! Dergleichen wird die Phrenologie nicht abhalten, dieselben in ihrem kraneologischen Systeme zu verzeichnen. So geschmeidig und elastisch ist sie! Und dann giebt es auch eine große Mannigfaltigkeit in den Gestaltungen des Gehirns! Dieses alles rechtfertigt wunderbarerweise die phrenologische Prophezeiung von Broussais, der vor einiger Zeit den Ausspruch gethan hat, daß die glorreiche Ära herannahe, wo die Philosophie und die Moral sich auf die Phrenologie stützen würden. Armer Mensch!! (Für weitere Aufschlüsse cf. Revue médicale, mars 1836; und La Gazette médicale de Paris, 1836.) — Wir wollen zum Schlusse noch eine Stelle aus der Gazette médicale, und einige Stellen aus einem unserer berühmtesten Psychologen, nämlich Magendie, anführen, der viele sehr wichtige Beispiele anführt.

„Die Phrenologie ist uns nie einer ernstlichen Diskussion wert erschienen. Als psychologisches System ist sie eine widerspruchsvolle Hypothese; als anatomisch-physiologische Theorie ist sie eine Hypothese, die vollständig jedes Beweises ermangelt . . . Es ist sehr beachtenswert, daß keiner von den französischen Zoologen unseres Jahrhunderts, welche die Organisation der lebenden Wesen und die Physiologie so gründlich studiert haben, sich mit ihr beschäftigt hat. Cuvier will nichts davon wissen. Blainville, Geoffroy-Saint-Hillaire, Serrès, Flourens, Dutrochet, Dumeril, kurz alle Physiologen, die einen europäischen Ruf haben, sind ihr ganz fremd geblieben. In England ist es ebenso. Mit Ausnahme von Combe, der ein talentvoller Mann und in seinem Lande der Hauptverfechter der Phrenologie ist, wie Broussais in Frankreich, wird man keinen einzigen von Bedeutung mehr finden. In Deutschland, der Wiege der Organologie, kennt man diese sogenannte Wissenschaft nur dem Namen nach. (Auszug aus der Gazette médicale de Paris, 1836.)" —

Stellen aus Magendie.

„Die Kraneologen (etwas weiter oben nannte er die Phrenologie eine Pseudowissenschaft), an deren Spitze man Gall antrifft, wollen nichts Geringeres, als die intellektuellen Fähigkeiten an der Bildung des Schädels, und besonders an den einzelnen örtlichen Erhöhungen desselben bestimmen. Ein großer Mathematiker hat eine gewisse Erhöhung neben den Augen nach den Schläfen zu; und siehe da: hier ist der „Zahlensinn"! Ein berühmter Künstler hat eine hochgewölbte Stirn, und: da muß der „Kunstsinn" liegen! Aber hat man denn

auch noch viele andere Köpfe untersucht, welche diese Anlagen nicht haben? ist man sicher, daß man keinen finden wird mit den nämlichen Vorsprüngen und der nämlichen Formation? — Macht nichts aus! sagt der Kraneologe; wenn sich daselbst auch keine Erhöhung findet, so existiert das Talent dennoch; es ist bloß nicht recht entwickelt. —

„Da ist ein großer Mathematiker, ein großer Musiker, welche die verlangte Erhöhung nicht haben: Schadet nicht! sagt der Phrenologe. Glaubet nur! Aber wenn er auch diese für eine solche Anlage verlangte Konformation besäße, entgegnet der Skeptiker, dann müßte erst noch bewiesen werden, daß dieses nicht ein gewöhnlicher Zufall wäre, und daß das Talent des Menschen wirklich von der Form seines Schädels abhinge. Glaubet nur! wiederholt der Phrenologe; und die Geister, welche das Unbestimmte und Nebelhafte glauben, die glauben es auch; und sie haben recht; denn sie amüsieren sich, und die Wahrheit würde ihnen langweilig sein.“ —

„Bericht an Dr. Spurzheim über einen monströs verunstalteten Schädel ohne Beeinträchtigung der intellektuellen und moralischen Kräfte. — Dieses Schreiben scheint unserer Überzeugung nach der Lehre Gall's einen gewaltigen Stoß zu versetzen, von dem sie sich so leicht nicht wieder erholen wird. Es ist mit viel Ruhe und Mäßigung abgefaßt, enthält aber nichtsdestoweniger gewaltige Argumentationen und logische Folgerungen.“ —

„Es giebt in der Philosophie einen Grundsatz, wonach eine einzige wahrhaft verbürgte und konstatierte Thatsache hinreicht, das bestbegründete System über den Haufen zu werfen, wenn es mit dieser in offenbarem Widerspruche steht. Und der Fall mit der in jenem Schreiben angegebenen Monstruosität spricht mit augenscheinlicher Evidenz gegen die Hauptpunkte der Gall'schen Organologie.

„Nachdem er gezeigt hat, daß die Kraneoskopie und die Organologie solidarisch miteinander verbunden sind, beschreibt der Verfasser in sehr ausführlicher Weise den Kopf eines indischen Mädchens, (dessen Entwickelung fast um ein Drittel beträchtlicher ist) als die eines gewöhnlichen Schädels, und der so sonderbar verunstaltet ist, daß man sich unmöglich eine Vorstellung davon machen kann, wenn man nicht das Modell sieht, das Dr. Souty der Akademie vorgelegt hat. „Ich weiß nicht,“ sagt der Verfasser, „zu welchen Resultaten man kommen würde, wenn man die Merkmale dieses Kopfes nach den phrenologischen Regeln erklären wollte. Gewiß ist aber, daß alle Kraneoskopen sich dahin aussprechen würden, es seien bei diesem unglücklichen Mädchen anormale Neigungen, Stumpfsinn und verschiedene Arten von Wahnsinn vorhanden. Sie werden einstimmig sagen, man müsse es zur Klasse jener unglücklichen Kretienen in Valois rechnen, die auf der niedrigsten Stufe der Menschheit stehen und ein fast geistloses, gleichsam viehisches Leben führen u. s. w. Sie würden so ganz ihren Grundsätzen gemäß sprechen; aber sie würden sich vollständig irren, wie die Geschichte dieses indischen Mädchens beweist. — Dr. Souty hat es vielmals beobachtet. In der Hauswirtschaft beschäftigt, hat es seine Stelle sehr gut versehen. Man sah bei ihr eine nicht geringere Intelligenz als bei den übrigen Dienstboten; es zeigte gar keine besondere Neigungen; nicht die geringste Spur von Blödsinn u. s. w. — Der Verfasser schließt damit, daß er Spurzheim vorhält, daß dieser Fall in offenbarem Widerspruche stehe mit allen seinen Principien; denn seiner Überzeugung nach beweise er jedenfalls eine von folgenden zwei Propositionen: entweder nämlich,

1) daß die Integrität der moralischen und intellektuellen Kräfte auch bei einem monströsen Gehirne bestehen bleibe; oder

2) daß der Schädel monströs verunstaltet sein könne, ohne daß das Gehirn an dieser Verunstaltung teilnehme." —

Fünfzehntes Kapitel.

Weitere Prüfung der Phrenologie in ihren Verhältnissen zur Lehre des heiligen Thomas.

Wenn wir einigen der wärmsten Anhänger der Phrenologie Glauben schenken, giebt es keine Wissenschaft, die eine größere Bedeutung nicht allein auf spekulativem Gebiete, sondern auch im Bereiche der bürgerlichen, moralischen, politischen und socialen Anwendungen hätte, als die Phrenologie. „Auf die Folgerungen und Anwendungen der Phrenologie," sagt Gaubert,[1] „beziehen sich die philosophischen Fragen, die allgemeinen und speciellen Theorien, die Verbesserungen hinsichtlich des Schulwesens, der Kinderbewahranstalten, der Irrenhäuser, der Gefangenanstalten, der Bagnos, der Zuchthäuser, der Grundsätze des Rechts und der Gesetzgebung; ferner die Fragen über strafbare Handlungen, die Verbesserung der Gesetzbücher, die Sitten und Gewohnheiten der Völker, der nationale Charakter, die verschiedenen Religionsformen, die Künste, die Politik, die moralische Erziehung aller Klassen der Gesellschaft." —

Indessen ist die Phrenologie bis jetzt, ungeachtet der vielfachen wiederholten Anstrengungen noch nicht dahin gelangt, als wahre Wissenschaft anerkannt zu werden; sie hat bis jetzt noch nicht zu dieser Höhe kommen können, geschweige denn als allgemeine Wissenschaft anerkannt zu werden. Die erste und notwendigste Bedingung einer jeden Wissenschaft ist die Einheit der Basis und des Objektes und die gleichförmige Wahrheit der Principien. Wo keine Festigkeit und Bestimmtheit in den Objekten und Principien herrscht, da ist eine eigentliche Wissenschaft unmöglich. Und doch haben die Phrenologen sich bis jetzt noch nicht einigen können, ich will nicht sagen: in der Bestimmung der Kräfte und Fähigkeiten, ihrer Bethätigungsorgane, der Forschungsmethode, sondern nicht einmal über die

---

[1]) Encyklopädie des 19. Jahrh. Art. Phrenologie.

Basis und das Objekt der Phrenologie. Die Divergenz und Mannigfaltigkeit der Meinungen sogar hinsichtlich der Definition der Phrenologie ist hierfür ein eklatanter Beweis. Einige beschränken die Phrenologie auf die Physiologie des Gehirns; andere behaupten, sie umfasse die Anatomie, Physiologie, Pathologie des Gehirns und des Nervensystems, des Schädels, der Form des Kopfes sowohl bei den Menschen als auch bei den Tieren. Gall will, daß sie in der Erkennung der verschiedenen Anlagen und Triebe aus den Erhöhungen und Vertiefungen am Schädel bestehe. Mit einem Worte: in jedem phrenologischen Werke von einiger Bedeutung findet man eine verschiedene Definition dieser sogenannten Wissenschaft.

Indessen kann man sagen, daß Gaubert ganz recht hat, wo er die Konsequenzen und Anwendungen der Phrenologie entwickelt, freilich nicht in dem Sinne, den er will, sondern vielmehr in ganz entgegengesetztem Sinne. Alle religiösen Schriftsteller und alle Philosophen und vernünftigen Menschen stimmen wirklich darin überein, daß eine der unvermeidlichsten Konsequenzen der modernen Phrenologie die Leugnung der menschlichen Freiheit, wie sie für die Moralität und die Imputation der Handlungen erforderlich ist, oder was dasselbe: der Fatalismus sei. Wenn nun der Fatalismus eine Wahrheit ist, dann müssen die moralische Erziehung, der Unterricht, die Strafgesetzbücher, die Gesetze und im allgemeinen alle politischen und socialen Institutionen umgeändert und verbessert werden, weil alle diese Sachen entweder unmittelbar auf der moralischen Freiheit beruhen oder sie voraussetzen und sich darauf beziehen. Wenn man mit Gaubert die Behauptungen der Phrenologie, in ihrem gegenwärtigen Zustande, und ihre Bestrebungen als wahr und richtig annimmt, dann muß man logischerweise auch die Konsequenzen und praktischen Anwendungen annehmen, die derselbe dieser Lehre vindiciert. — Unglückliche Menschheit an jenem Tage, wo diese Lehre Eigentum des Volkes wird und die Basis für die Gesetzgebung der Nationen abgiebt! Das Bestreben vieler Ärzte und sogar mancher öffentlichen Beamten, den Selbstmordversuch und den wirklichen Selbstmord dadurch zu entschuldigen, daß man dergleichen einer Gehirnalteration zuschreibt: ist dieses vielleicht schon das Resultat und die Wirkung dieser Lehren, die sich allmählich eingenistet haben?

Wenn es gewiß ist, daß es einige Phrenologen giebt, die bei ihrem löblichen Bestreben, die großen Interessen der Religion und Moral zu retten, sich anstrengen, die wohlbegründeten Anklagen des

Fatalismus, die man gegen die moderne Phrenologie vorbringt, zu widerlegen; so ist es ebenso gewiß, daß diese Bemühungen notwendig immer ohne Erfolg gewesen sind und auch bleiben werden. Überdies zeigen auch die Behauptungen derjenigen Phrenologen, die nicht wie die anderen vor den logischen Folgerungen aus den Principien zurückgeschreckt sind, ganz offenbar die Gerechtigkeit der Anklage. „Der Mensch," sagt uns Broussais,[1] „hat Freiheit, wenn seine Organe des Ich und des Willens, von welchen diese Fähigkeit abhängt, kräftig sind; wenn sie aber schwach sind, entbehrt er derselben. Nehmen wir zuerst einen solchen, bei welchem diese Organe schwach sind. Er wird nur wahrhaft frei sein für die indifferenten Handlungen; aber für die wichtigen Akte wird er es nicht sein." —

Wir haben bereits gesehen, daß die psychologische Theorie des heiligen Thomas die radikalste Negation der Phrenologie unter dem Gesichtspunkte ihrer materialistischen Tendenzen ist. Wenige Worte werden genügen, um sich zu überzeugen, daß dieser Gegensatz zwischen den zwei Lehren unter dem Gesichtspunkte der fatalistischen Tendenzen der Phrenologie wo möglich noch größer ist. Für jeden, der die Werke des heiligen Lehrers sich angesehen hat, muß es außer allem Zweifel sein, daß nach seiner Lehre über die Natur des Verhältnisses zwischen der Vernunft und dem Willen, die erstere nicht allein den Willen leitet und regiert, sondern daß sie auch die Wurzel und der unmittelbare zureichende Grund der Freiheit des Willens ist. Der Intellekt kann unendlich viele und mannigfaltige intentionale oder Erkenntnisformen in sich aufnehmen; er kann alles erfassen, was wirklich, also wahr ist. Er kann dieses wegen seiner Immaterialität. Und dieser Immaterialität im Sein folgt dann die Immaterialität im Handeln, vermöge welcher der Intellekt, alles Wahre erkennend und darüber urteilend, dem Begehrungsvermögen oder Willen die Objekte so oder anders bieten kann. Der Wille ist eine an sich blinde Macht und hat seine Freiheit nur durch den Intellekt; mit anderen Worten: die Indifferenz des Willens setzt voraus eine Indifferenz des Intellekts. Da nun aber der Intellekt die Objekte nicht anders fassen kann und darf, als sie wirklich sind, wenn er anders wahr sein soll, so setzt die Indifferenz im Intellekte wiederum die Indifferenz der Objekte voraus. Wo immer ein Objekt nur von Einer Seite, nur in Einer Weise, mit Ausschluß jeglicher anderen Weise, also als total

[1] Cours de Phrenol. pag. 693.

wahr und gut in absoluter Weise, erfaßt werden kann und muß, da ist eine determinatio ad unum, also keine Indifferenz vorhanden, und also auch keine Freiheit möglich, wie das bei den Seligen im Himmel, die Gottes Wesenheit schauen, der Fall ist. Wo immer aber ein Objekt von verschiedenen Seiten, in verschiedener Weise, also als partial wahr und gut, als partial nicht wahr und nicht gut, erfaßt werden kann durch den Intellekt, und also im Intellekte die Indifferenz bleibt: da bleibt die Wahl, also die Freiheit, möglich im Willen. Während ersteres sich auf das absolut Gute (Gott) bezieht, bezieht sich letzteres auf das relativ Gute, bona particularia, wie Thomas sagt.

Also einer der Hauptpunkte in der Theorie des heiligen Thomas ist der, daß der Intellekt auf den Willen Einfluß übt mittels der Erkenntnis der Objekte, die er ihm als gut oder schlecht, als begehrenswert oder verwerflich vorhält, auf diese Weise den Willen bewegend und leitend, der ohne diese Leitung des Verstandes eine träge und blinde Macht sein würde.

Ein anderer Hauptpunkt seiner Theorie und der nur eine Folgerung aus dem ersteren ist, besteht darin, daß, obwohl die niedrigeren affektiven Kräfte oder die Leidenschaften (passiones) den Willen zu ihren speciellen Akten und Objekten hinbewegen, hintreiben und hinziehen können, dies doch nicht hindert, daß der höhere Teil des Menschen, nämlich die Vernunft und der Wille, hinreichende Kraft und Gewalt hat, um ihren Bewegungen zu begegnen, sie zu leiten und zu beherrschen. Wenn man die plötzlichen Bewegungen der Leidenschaften, die jeder Überlegung voraneilen, ausnimmt; dann sind diese immer der Herrschaft und der Leitung der Vernunft und der Willenskraft in der moralischen Ordnung unterworfen. Es wäre vollständig unnütz, wenn wir hierfür Texte aus Thomas anführen wollten. Denn wenn wir jedes beliebige seiner Werke aufschlagen, werden wir bei jedem Schritte auf diese Behauptungen stoßen; ja man kann sagen, daß seine Schriften über Moral nichts anderes als eine Entwickelung und eine beständige Anwendung dieser zwei Hauptpunkte seiner Sittenlehre sind. Was sagt uns nun die Phrenologie über diese notwendigen Grundlagen für die moralische Freiheit? Folgendes: Der Intellekt leitet nicht und regiert nicht die affektiven Kräfte; die Erkenntnis spricht gar nicht mit in der Leitung und Zügelung dieser Vermögen oder Kräfte; die Leidenschaften reißen uns hin und beherrschen uns gar häufig gegen unseren Willen; die übermäßige Entwickelung endlich der Leidenschaften reißt den Menschen hin, das zu thun, was er selbst

nicht wollte. — Und man glaube nicht, daß diese Behauptungen mit offenbar fatalistischen und die Negation jeder wahren moralischen Freiheit in sich enthaltenden Tendenzen bloß solchen Phrenologen eigen sei, die offen aussprechen, daß sie vor den Konsequenzen der Phrenologie nicht zurückschrecken, auch wenn diese Konsequenzen offenbar materialistisch sind und die vollständige Vernichtung der Freiheit mit sich bringen, wie Broussais dies ausspricht; sondern diese Principien werden auch von den Herausgebern der Revista Frenológica (Barcelona 1852), d. i. von den weniger fortgeschrittenen Anhängern der Phrenologie, ausgesprochen; von Schriftstellern, die viele Seiten ihrer Zeitschrift dazu verwenden, um die Anklagen hinsichtlich des Materialismus und Fatalismus, die gegen diese Lehre gerichtet werden, zurückzuweisen und zu beweisen, daß sie mit den Vorschriften der Religion und der christlichen Moral nicht unvereinbar sei.

Und doch haben diese Schriftsteller, in der Phrenologie sehr bewandert, und sonst nicht ohne religiöse Gesinnung, nichtsdestoweniger die vorhin angegebene Lehre offen ausgesprochen: ein unerschütterlicher Beweis, daß die phrenologischen Principien mit ihrem ganzen Gewichte zur Negation der wahren Idee der moralischen Freiheit des Menschen hinstreben. Ihre Worte lauten:[1])

„Wer weiß nicht, daß die Leidenschaften meistens gegen unseren Willen uns hinreißen und beherrschen und uns zu einem Abgrunde führen? Wie oft bewältigen nicht die Leidenschaften den Verstand, den Willen und sogar den ganzen Menschen? . . . Vor allem ist klar, daß der intellektuelle Teil nicht den affektiven Teil erleuchtet und führt, sondern statt ihn zu leiten und zu beherrschen ihn vielmehr weitertreibt und ihm eine größere Energie verleiht. Der intellektuelle Teil ist für den Menschen nichts weiter als ein Behältnis, in welches er die Erkenntnisse niederlegt und aufbewahrt, welche er mittels seiner angeborenen Kräfte während seines Lebens erwirbt. Aber diese in den Intellekt eingeprägten Erkenntnisse haben mit der Leitung und Zügelung der affektiven Vermögen nichts zu thun. Diese, wenngleich es wahr ist, daß sie durch die Intelligenz erleuchtet werden (vorhin hatte man gesagt, der intellektuelle Teil erleuchte nicht den affektiven Teil), geben ihnen aber doch keine Richtung; denn jede Region des Kopfes des Menschen ist verschieden, und verschieden auch ihr Amt und ihre specielle Tendenz. Der intellektuelle Teil thut nichts

---

[1]) Revista Frenol. pag. 21 u. folg.

weiter, als die Erkenntnisse empfangen und über sie nachdenken; der moralische Teil will nur alles Gute, das Gerechte und Gesetzmäßige; und der animalische Teil sucht immer seine blinden Instinkte zu befriedigen, welche seine rein tierischen Aktionen und Begierden sind . . . Da dieses so ist, wie es auch wirklich so ist, wie will man, daß der Mensch eine starke moralische Freiheit besitze, die fähig ist, seinen heftigen Leidenschaften zu widerstehen, wenn der obere Teil seines Kopfes nicht verhältnismäßig so entwickelt ist, wie es seine animalischen Kräfte sind? Sieht man nicht ein, daß die übermäßige Entwickelung der animalischen Kräfte im Vergleiche zu den moralischen Kräften ihn hinreißt, das zu thun, was er selbst nicht will." —

Diese Worte bedürfen keines Kommentars. Die Bedingungen und Verhältnisse der Freiheit, und folglich der Moralität, hangen dieser Lehre zufolge von der relativen Entwickelung der Organe der animalischen Kräfte oder der Leidenschaften, und von der Entwickelung des Willens oder der moralischen Kräfte ab, wie der phrenologische Ausdruck lautet. Wenn die ersteren vorherrschen, dann wird der Mensch hingerissen, das zu thun, was er selbst nicht will; der Wille wird besiegt. Wenn wir diesem noch hinzufügen, daß die Intelligenz mit der Leitung des affektiven Teiles des Menschen, in welchem auch der Wille eingeschlossen ist, nichts zu thun hat; dann sehen wir, daß für die Phrenologen die moralische Freiheit am Ende nur eine Frage der organischen Entwickelung ist.

Es ist darum nicht zu verwundern, daß sie dann noch weiter sagen:[1] „Wenn darum die moralischen Kräfte beim Menschen größer sind als die animalischen, dann ist, mag er viel oder wenig Intelligenz haben, sein Betragen gut und untadelhaft. Und um uns von dieser großen Wahrheit zu überzeugen, brauchen wir uns nur selbst und die Anderen zu prüfen; und wir werden alsbald sehen, daß unsere guten oder schlechten Handlungen Erzeugnisse unserer Kopfentwickelung sind . . . . Der Wille ist also relativ, und nicht absolut, wie einige Philosophen behauptet haben." —

„Die Sittengesetze," heißt es endlich,[2] „sind der Natur des Menschen inhärent und ein Resultat der ihm eigentümlichen Kräfte. Diejenigen, welche diese in einem großen und starken Grade besitzen, halten die animalischen Kräfte in Unterwürfigkeit, und thun das

---

[1]) Ibid. pag. 25.

[2]) Ibid. pag. 26.

moralisch Gute ohne Befehl, und zwar bloß aus der natürlichen Neigung, wohl oder recht zu thun. Diese Menschen, wie wir gesagt haben, können Niemandem einen Schaden zufügen, weil sie dazu nicht eingerichtet sind .... Aus dem Gesagten ergeben sich folgende sehr nützliche Wahrheiten, nämlich, daß es nicht die Intelligenz ist, welche die Handlungen des Menschen leitet und regiert; und daß, wenn bei einem Individuum die animalischen Kräfte das Übergewicht über die moralischen haben, dieses fast immer schlecht handelt." —

Ist zwischen dieser Lehre und dem Fatalismus ein großer Abstand? Oder vielmehr: ist nicht die Leugnung der moralischen Freiheit eine unausbleibliche Folge dieser Principien und Behauptungen? Und doch wollen diese Schriftsteller ihre Lehre sogar auf die Autorität des heiligen Paulus und des heiligen Thomasstützen! Nachdem sie eine Stelle des Apostels angeführt, sagen sie:[1] „Nicht allein der heilige Paulus erkannte, daß die höheren Gefühle die Leidenschaften beherrschen; sondern auch der heilige Thomas, dieses große Licht unserer Kirche, sagt, die partikuläre Vernunft wohne im Centrum des Kopfes, d. h. im oberen oder moralischen Teile." —

Um hierauf zu antworten, will ich bloß darauf aufmerksam machen, daß, wie diejenigen wohl wissen, die mit seiner Lehre vertraut sind, in der Sprache des heiligen Thomas die partikuläre Vernunft nicht die Vernunft ist, die gewöhnlich Intelligenz genannt wird, oder mit anderen Worten: nicht das ist, was er selbst Intellekt oder Vernunft nennt, sondern daß es einer der inneren Sinne ist, welchen allein bestimmte Orte angewiesen werden können, was aber nicht mit der universalen Vernunft, oder dem Intellekte, geschehen kann; dieser Intellekt ist nach dem hundertmal wiederholten Ausdrucke des heiligen Lehrers ein Vermögen, das nicht mittels eines körperlichen Organs ausgeübt wird; das darum allein in der Substanz der Seele residiert und in dieselbe als in ihr eigentümliches Subjekt aufgenommen wird.

Dieses führt uns zu einem anderen Irrtum, in welchen die erwähnten Schriftsteller hinsichtlich des heiligen Thomas geraten sind, welchen Irrtum wir ebenfalls korrigieren müssen. Weiterhin die Phrenologie in Schutz nehmend gegen die materialistischen Tendenzen, welche man ihr vorwirft, weil sie behauptet, daß alle Vermögen des Menschen mittels körperlicher Organe ausgeübt und manifestiert würden, führen sie zur Stütze ihrer Lehre Worte des heiligen Thomas an.

[1]) Ibid. pag. 23.

„Der heilige Thomas,[1]) ein Licht der Kirche, ein ungemeines Genie, . . . konnte bei seinen hervorragenden Geistesgaben nicht umhin, die Wahrheit unserer Behauptung anzuerkennen. Seine philosophischen und moralischen Schriften, in jeder Hinsicht ausgezeichnet, sind voll von Beweisen dessen, was wir soeben sagten; wir haben somit seine Autorität für das, was die natürliche Beobachtung und Überlegung uns zu erkennen gegeben haben.

„Gern setzen wir einige seiner Hauptstellen her, um ein- für allemal die Sache abzuthun, und damit auch die skrupulösesten und ängstlichsten Gemüter alle ihre Angst und Skrupeln hinsichtlich einer der Hauptgrundlagen, worauf die Phrenologie beruht, vollständig ablegen, und sich von der Falschheit und Vermessenheit überzeugen, womit von Einigen die erhabene Lehre des Philosophen von Tiefenbrunn (Gall) angeklagt ist: Quaedam vero potentiae sunt in conjuncto, sicut in subjecto; sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subjecto, non potest accidens remanere. Unde corrupto conjuncto, non manent hujusmodi potentiae actu, sed virtute tantum manent in anima sicut in principio vel radice. Et sic falsum est, quod quidam dicunt, hujusmodi potentias in anima remanere, etiam corpore corrupto; et multo falsius quod dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.“[2]) —

Um diesen Irrtum, wobei man dem heiligen Thomas eine Lehre unterschiebt, die seinem wahren Gedanken schnurstracks entgegengesetzt ist, zu vernichten, brauchen wir nur einfach die Worte anzuführen, die der von den Herausgebern der Revista frenológica citierten Stelle

---

[1]) Ibid. pag. 200 u. folg.

[2]) Sum. Theol. P. I. Quaest. 77. Art. 8: „Andere Kräfte oder Vermögen dagegen haben zu ihrem Subjekte das zusammengesetzte Sein, wie das bei allen Kräften des sensitiven und nutritiven Teiles der Fall ist. Wenn nun das Subjekt vernichtet wird, dann kann das Accidenz nicht mehr bestehen bleiben. Wenn also das zusammengesetzte Sein vernichtet wird, dann können Kräfte dieser Art nicht mehr aktuell vorhanden sein; sie sind vielmehr nur noch virtuell in der Seele vorhanden, wie in ihrem Principe und in ihrer Wurzel. Es ist also falsch, was einige sagen, daß nämlich derartige Kräfte in der Seele blieben, nachdem der Leib vernichtet ist; und noch viel falscher, wenn man sagt, die Akte dieser Kräfte blieben in der vom Leibe getrennten Seele: aus dem einfachen Grunde, weil diese Kräfte nur mittels eines körperlichen Organs ausgeübt werden können.“ —

unmittelbar vorhergehen. Es frägt der heilige Lehrer in dem angegebenen Artikel: „Ob alle Kräfte oder Vermögen der Seele in ihr blieben, auch wenn sie vom Leibe getrennt sei: Utrum omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata;“ und er antwortet, daß alle Kräfte oder Vermögen sich auf die Seele allein als auf ihr Princip bezögen. Allein unter diesen Kräften bezögen sich einige auf die Seele allein als auf ihr Subjekt, wie z. B. die Vernunft und der Wille; und diese Kräfte oder Vermögen müßten in der Seele auch nach ihrer Trennung vorhanden bleiben. Es gebe aber andere Kräfte, die im Konjunktum, d. h. in der kompleten menschlichen Person, oder in dem aus Leib und Seele bestehenden Kompositum, wie in ihrem adäquaten und eigentlichen Subjekte sich befänden, wie das mit allen Kräften des sensitiven u. s. w. Teiles der Fall sei.

Es ist also klar, daß der heilige Thomas nicht behauptet, alle Kräfte oder Vermögen des Menschen wohnten in körperlichen Organen und würden mittels derselben ausgeübt; im Gegenteil, er nimmt ganz ausdrücklich die Vermögen der rein intellektuellen Ordnung, nämlich die Vernunft und den Willen, hiervon aus, von welchen er behauptet, daß sie in der Seele allein residierten, hieraus folgernd, daß sie in der getrennten Seele eben deshalb blieben, weil sie weder vom Körper abhingen, noch in ihn aufgenommen würden, während die sensitiven Vermögen nur virtuell und in der Potenz vorhanden bleiben könnten, aber nicht was ihre aktuelle Ausübung oder ihre Operationen betreffe, weil sie hierbei vom Körper und seinen Organen abhingen, ohne welche sie ihre eigentümlichen Funktionen nicht verrichten könnten. Diese einfachen Bemerkungen genügen, um ein Urteil auch darüber abgeben zu können, wenn jene Revista, weiter fortfahrend, das Stillschweigen des heiligen Thomas hinsichtlich der intellektuellen Vermögen folgendermassen erklärt:

„Derselbe Doktor Angelikus, der in der vorhin citierten Stelle unterläßt, den intellektuellen Kräften oder vielmehr: den Bethätigungsorganen derselben, ihren Sitz im Gehirn anzuweisen, holt dieses an einer anderen Stelle nach, und wird gerade dadurch, daß er es dort ausläßt, eine Stütze der phrenologischen Lehre.

„Der Grund hiervon liegt einzig darin, daß nach der Lehre des Heiligen der Intellekt bloß das abstrakte Vermögen, oder das Wesen der Seele bildet, welche die Eindrücke und Anregungen, die von den anderen Vermögen oder Kräften ausgehen, empfängt, und dann denkt und zwischen den einen und den anderen Eindrücken wählt.

Für ihn ist gleichsam der Wille das Ich, das die Wesenheit der Seele bildet . . . Darum sagt er an einem anderen Orte,[1]) und zwar in Übereinstimmung mit dem, was er in der vorhin citierten Stelle sagte, auch hier die phrenologischen Lehren bestätigend: Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis intellectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio et vis memorativa et cogitativa.“[2]) —

Wir verweisen den Leser auf das Kapitel selbst, das in diesem eben mitgeteilten Passus, der gewiß ziemlich dunkel ist, angeführt wird; und er wird sehen, daß jenes Kapitel mit der Lehre nichts zu thun hat, die man aus ihm zur Stütze der Phrenologie folgern will; und daß es nichts anderes enthält, als was wir schon oft gesagt haben, nämlich: daß die sensitiven Vermögen der körperlichen Organe bedürfen; und ferner, daß der Ausübung der intellektuellen Vermögen beim Menschen immer die Ausübung der sensitiven Vermögen vorangeht und sie begleitet. In diesem Sinne sagt er, „die Operation des Intellekts könne nicht ohne die Operation der körperlichen Vermögen ausgeübt werden,“ welche letzteren die sensitiven Vermögen sind, die er hier „körperliche“ nennt, nicht weil sie Körper sind, sondern weil sie in der Ausübung ihrer Funktionen von bestimmten Organen abhangen. Diejenigen, welche jenes Kapitel lesen, werden daselbst finden, daß der heilige Lehrer ausdrücklich sagt, „der Intellekt sei weder ein Körper noch eine körperliche Kraft.“ —

Übrigens ist diese Interpretationsweise des Gedankens des heiligen Thomas Jener würdig, die behaupten, „daß nach der Lehre des Heiligen der Intellekt bloß das abstrakte Vermögen oder das Wesen der Seele bilde;“ und daß „für ihn gleichsam der Wille das Ich sei, das die Wesenheit der Seele bilde“. Hier sind so viel Irrtümer als Worte; und wir fordern die Herausgeber der Revista frenológica hiermit auf, in den zahlreichen Werken des heiligen Lehrers uns auch nur eine einzige Stelle anzugeben, in welcher er lehrt, daß der Intellekt das Wesen der Seele sei; und daß er mit dem Willen gleich-

---

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 2. cap. 58. num. 9.

[2]) Sum. cont. Gent. Lib. 3. cap. 84. Nr. 9: „Obgleich der Intellekt nicht ein einem Körper inhärierendes Vermögen ist, so kann doch seine Thätigkeit sich nicht vollständig realisieren ohne die Beihilfe der körperlichen Kräfte, nämlich der Einbildungskraft, des Gedächtnisses und der kogitativen Kraft.“ —

bedeutend sei; und daß der Wille und das Ich ein und dasselbe Ding seien; und daß sie das Wesen der Seele bildeten.

Utrum essentia animae sit ejus potentia: frägt er im ersten Teile der Theologischen Summa,[1]) und antwortet: „Es ist unmöglich, zu sagen, daß die Wesenheit der Seele das Vermögen derselben sei." — Indem er dann von den Vermögen der Seele spricht, führt er unter ihnen auch den Willen mit an, dessen Wesen, Attribute und Beziehungen zum Intellekte er dann in einer Quaestio untersucht, die vier Artikel umfaßt. Nicht zufrieden mit dem, was er früher gesagt, stellt er nochmals, wo er an die specielle Behandlung des Intellektes kommt, die Frage: Utrum intellectus sit aliqua potentia animae? und antwortet: „Nach dem bereits Gesagten muß man notwendig behaupten, daß der Intellekt irgend ein Vermögen der Seele und nicht die Wesenheit selbst der Seele ist." —

In den „Streitfragen" (Quaestiones Disputatae) frägt er:[2]) ob beim Menschen der Wille ein vom sensitiven Begehrungsvermögen verschiedenes Vermögen sei, in welchem (sensitiven Begehrungsvermögen) ihm zufolge die niedrigeren affektiven Kräfte oder die Leidenschaften (passiones) wohnen; und er antwortet: „Der Wille ist ein vom sensitiven Begehrungsvermögen ganz verschiedenes Vermögen." — Und hier den Wesensunterschied und die Beziehungen zwischen den Passionen und dem Willen weiter entwickelnd, giebt er als specielle Eigenschaft und Vollkommenheit des Willens an, daß er bei seinen Thätigkeiten keines körperlichen Organs bedürfe: et hoc quidem competit ei (voluntati), in quantum non utitur organo corporali. —

Endlich, etwas weiterhin,[3]) stellt er sich die Frage: Utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia. Er antwortet: „Der Wille und der Intellekt sind verschiedene Vermögen" &c. und schließt den Artikel mit folgenden Worten: „Deshalb . . . müssen der Wille und der Intellekt der Gattung nach ganz verschiedene Vermögen sein." —

Man sieht aus diesen wenigen, jedoch hinreichenden Andeutungen, die wir leicht ins Unbestimmte vervielfältigen könnten, ob die erwähnten Schriftsteller den Gedanken des heiligen Thomas richtig erklärt haben. Es ist sehr gefährlich, und gewöhnlich macht man sich auch lächerlich,

---

[1]) Quaest. 77. art. 1.
[2]) De Verit. Quaest. 22. art. 4.
[3]) Ibid. art. 10.

wenn man Stellen aus Schriften, die man nicht ganz gelesen hat, herausreißt und sich darauf stützen will. Wenn man sich eine vollständige Idee vom Lehrinhalte und dem philosophischen Gedanken des heiligen Thomas bilden will, dann muß man seine zahlreichen Werke nicht allein anhaltend studieren, sondern auch die Schriftsteller zu Rate ziehen, die darüber graue Haare bekommen haben, um seinen Gedanken zu erklären und zu entwickeln.

Sechzehntes Kapitel.

Ob die Phrenologie in der Philosophie des heiligen Thomas möglich ist.

Zwei wichtige Folgerungen ergeben sich aus den in den vorhergehenden Kapiteln gemachten Bemerkungen:

1) Die moderne Phrenologie, von Gall erfunden, von seinen Anhängern weiter entwickelt und heute von ihnen gelehrt, kann nicht allein vernünftigerweise nicht auf die Lehre des heiligen Thomas gestützt werden, sondern sie enthält sogar einen direkten Gegensatz zu seinen philosophischen Principien und ist eine radikale Negation seiner Lehre über die Vermögen des Menschen und über die Freiheit.

2) Wenn man von uns eine Definition dieser Phrenologie, wie sie heutzutage gelehrt wird, verlangte, dann würden wir mit Cerise[1]) antworten, „daß es ein phrenologisches System sei, das implicite und explicite alle die Wahrheiten leugnet, durch welche der Mensch sich von den Tieren unterscheidet; daß dieses System ein Feind der Moral, und ein Gegner aller allgemeinen Daten der Psychologie, daß es folglich schlecht und falsch, unmoralisch und irrig, und daß seine Bekämpfung und Vernichtung zugleich ein Werk des Glaubens wie auch der Wissenschaft ist.“ —

Hier bietet sich eine Frage dar, die nicht ohne Interesse ist. Verwirft die Philosophie des heiligen Thomas jedes phrenologische System? Ist irgend eine Phrenologie im Kreise seiner Lehre möglich?

Wir brauchen nicht weiter auf den Widerspruch hinzuweisen, der zwischen seiner Lehre und der herrschenden Phrenologie, sowohl in

---

[1]) Kritische Untersuchung des phrenol. Systems. S. 12.

ihren Principien als in ihren Tendenzen betrachtet, besteht. Indessen, wenn man unter diesem Namen das Studium und die mutmaßliche Erkenntnis der Neigungen und Leidenschaften des sensitiven Teiles, sowie auch der Vermögen der Sensibilität, die sich auf die Wahrnehmung der Objekte beziehen, versteht; dann ist in diesem Sinne die philosophische Lehre des heiligen Thomas nicht unverträglich mit irgend einem phrenologischen Systeme.

Wir haben bereits gesehen, daß nach ihm alle sensitiven Vermögen oder Kräfte, seien sie affektiv, wie die Passionen, seien sie perceptiv, wie die äußeren und inneren Sinne, ihre Funktionen mit Abhängigkeit von körperlichen Organen vollziehen. Also in irgend einem Sinne und als allgemeine Thesis ist das Studium und die Erkenntnis dieser Vermögen mittels ihrer Organe möglich. Indessen, wenn wir aus dem Gebiete der Möglichkeit auf das praktische Feld und das Gebiet der Thatsachen herabsteigen, werden wir bedeutende Schwierigkeit finden, wenn wir die einzelnen, diesen verschiedenen Vermögen oder Kräften entsprechenden Organe bestimmen wollen. Und die Schwierigkeit wird noch größer werden, wenn wir die Entwickelungsbedingungen dieser Organe als Anzeichen und Manifestationen der Intensität der Kräfte oder Vermögen, und den Grad von Einfluß, den die übermäßige oder mangelhafte Entwickelung eines oder mehrerer Organe auf die übrigen ausüben kann, näher bestimmen wollen. Auch muß beachtet werden, daß es nicht absolut ausgemacht ist, ob die Energie oder Kraft eines Vermögens in direktem Verhältnisse zur materiellen Entwickelung des Organes, oder wenn man will: seiner Größe, steht; und es läßt sich sogar behaupten, daß in der Lehre des heiligen Thomas die Energie in unmittelbarerer Beziehung zu den Eigenschaften und der Disposition des Organes steht, als zu seiner materiellen Größe und Entwickelung.

Diese Schwierigkeit, die Organe der sensitiven Kräfte oder Vermögen und ihre gegenseitigen Beziehungen zu erkennen und näher zu bestimmen, schon groß an sich, auch wenn wir sie mit Thomas auf eine ziemlich beschränkte Anzahl reduzieren, wird für diejenigen wachsen und unüberwindlich werden, welche diese Vermögen ins unbestimmte vervielfältigen wollen. Dieses ist ohne Zweifel der Grund, warum der heilige Lehrer die Erkenntnis der niederen affektiven Kräfte vielmehr als das Resultat des Studiums und der Beobachtung der allgemeinen Einrichtung und Beschaffenheit der Organisation als das Resultat der Erkenntnis ihrer einzelnen Organe betrachtet. Was die Erkenntnisvermögen betrifft, so kann, wenn auch die der Sensibilität

angehörenden Vermögen der Möglichkeit der phrenologischen Beobachtung und des Studiums in dem angegebenen Sinne unterworfen sind, doch dasselbe nicht von denen gesagt werden, welche der intellektuellen Ordnung angehören, wie das beim Intellekte der Fall ist, welcher, ein von jedem körperlichen Organe unabhängiges Vermögen bildend, nicht direkt diesem Studium unterworfen sein kann. Indessen, da die Ausübung und die Funktionen der Sinne, sowohl der äußeren als auch der inneren, notwendige vorläufige Bedingungen für die Funktionen der Intelligenz sind; und da die Thätigkeiten von dieser immer von der Ausübung jener, besonders der Einbildungskraft, begleitet ist, muß man die Möglichkeit zugeben, daß man auf eine entfernte indirekte Weise zur Erkenntnis des intellektuellen Erkenntnisvermögens mittels des Studiums der materiellen Organe und besonders jener, die den Vermögen der inneren Sensibilität entsprechen, gelangen kann. Wenn man leugnen wollte, daß die Güte und Vollkommenheit der Einbildungskraft, und im allgemeinen die Organisation des Gehirns, auf irgend eine Weise die Güte und Vollkommenheit der Intelligenz bestimme und Einfluß darauf übe, würde man sich mit der Beobachtung und Erfahrung, die wir alle Tage machen können, in offenen Widerspruch setzen. Jedoch muß man sich zugleich auch sorgfältig hüten, die Intelligenz zu vervielfachen, indem man sie in ebenso viele Vermögen oder Kräfte sich geteilt dächte, als es Anlagen oder Fähigkeiten für verschiedene Objekte giebt. Wenn es gewiß ist, daß man bei den verschiedenen Individuen Verschiedenheit der Anlagen für verschiedene Zweige des menschlichen Wissens und Könnens antrifft, so ist es ebenso gewiß, daß die eigentlichen unmittelbaren Ursachen dieser Anlageverschiedenheit uns unbekannt sind; und wenn man sie auf die körperliche Organisation beziehen will, dann darf doch dieses nie in direktem Sinne geschehen, als wenn die Funktionen der Intelligenz mittels materieller Organe ausgeübt würden, sondern nur in indirekter Weise, insofern die Organisationsbedingungen hinsichtlich des Gehirns, des allgemeinen Organes der perceptiven Vermögen der inneren Sensibilität, und die hieraus folgende relative Fähigkeit oder Tauglichkeit dieser Vermögen hinsichtlich ihrer eigentümlichen Objekte, auf die Bestimmung der Anlageverschiedenheit hinsichtlich des Intellektes Einfluß üben können.

Sehen wir nicht andererseits, daß die Verletzung der Gehirnorgane und die hieraus folgende Störung in den sensitiven Vermögen die Störung und Verwirrung in den intellektuellen Funktionen mit

sich bringt? Mithin ist es der Vernunft und der Erfahrung gemäß, wenn wir hinsichtlich der Vermögen der inneren Sensibilität irgend einen entfernten und indirekten Einfluß auf die Bestimmung der Bedingungen der Intelligenz annehmen. Aus diesem Grunde und in diesem Sinne sagt der heilige Thomas:[1])

„Obwohl der Intellekt keine körperliche Kraft ist, so kann doch seine Thätigkeit in uns nicht ohne die Thätigkeit der körperlichen Vermögen, als da sind: die Einbildungskraft, die Gedächtniskraft und die kogitative Kraft (vis cogitativa), ausgeübt werden. Und daher kommt es, daß, wenn die Thätigkeit dieser Vermögen durch irgend eine Indisposition des Körpers verhindert wird, auch die Thätigkeit des Intellektes gehindert wird, wie man das bei den Irrsinnigen, den Schlaftrunkenen und Anderen sieht. Daher kommt es auch, daß die gute Disposition des Körpers dazu beiträgt, gut zu denken." —

Wir wollen im Vorbeigehen bemerken, daß der heilige Thomas unter dem Ausdrucke: „vis cogitativa" nicht das „Denkvermögen" bezeichnen will, das dem Intellekte eignet und mit ihm identisch ist. Sich mit der Sprechweise seines Zeitalters konformierend, nennt er vis cogitativa einen der inneren Sinne, denselben, den man bei den Tieren „vis aestimativa" nennt, und der beim Menschen „kogitativ" und auch „partikulärer Verstand", ratio particularis genannt wird; denn hervorgehend aus demselben Lebensprincipe, aus welchem der Intellekt hervorgeht, nämlich aus der vernünftigen Seele, und wegen der unmittelbaren Unterordnung und Verwandtschaft, die er mit der Intelligenz hat, erlangt er eine gewisse Erhebung über die reine vis aestimativa der Tiere.

Die Ästimativkraft bei den Tieren dient dazu, das Nützliche oder Schädliche der einzelnen sensitiven Objekte wahrzunehmen, wie z. B. das Schaf flieht, wenn es den Wolf sieht, weil es ihn als etwas Schädliches oder Feindliches erkennt. Was der heilige Thomas

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 3. cap. 84: Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis intellectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio, et vis memorativa et cogitativa; et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam indispositionem corporis, impeditur operatio intellectus, sicut patet in phreneticis et lethargicis et aliis hujusmodi; et propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit ad bene intelligendum. —

kogitative Kraft nennt, ist eben diese vis aestimativa, und hat dasselbe Amt und Objekt, jedoch mit der Fähigkeit, irgend eine Art von Vergleichung zwischen diesen Objekten anzustellen: eine Fähigkeit, die sie wegen ihrer Annäherung und Verwandtschaft mit dem Intellekte besitzt.

„Die Fähigkeit, welche bei den Tieren „natürliches Schätzungsvermögen" (vis aestimativa naturalis) heißt,[1]) heißt beim Menschen „vergleichende Schätzungskraft" (vis cogitativa), welche diese Intentionen (d. h. gewisse Rücksichten, Beziehungen in den wahrgenommenen Objekten, welche die äußeren Sinne nicht erfassen können, weil sie keine materielle Subsistenz haben, wie die äußeren sinnlichen Dinge. Solcher Art ist das Nützliche und Schädliche und anderes dergleichen) des Nützlichen oder Schädlichen durch eine Art von Vergleichung wahrnimmt. Darum heißt sie auch partikulärer Verstand (ratio particularis), welchem die Ärzte ein bestimmtes Organ anweisen, nämlich die Mitte des Kopfes; seine Thätigkeit ist nämlich nur auf partikuläre Dinge und ihre partikulären Intentionen gerichtet, während der intellektuelle Verstand (ratio intellectiva) oder der Intellekt auf universale Dinge sich bezieht." —

„Die vis cogitativa und memorativa," sagt er dann weiter,[2]) „haben diese Superiorität beim Menschen nicht daher, daß sie zum sensitiven Teile des Menschen gehören, sondern vielmehr durch eine gewisse Verwandtschaft und Annäherung an die universale Vernunft, die sich in dieser Fähigkeit abspiegelt. Darum sind die vis aestimativa und cogitativa keine verschiedenen Kräfte, sondern es sind die nämlichen, nur ist diese Kraft beim Menschen vollkommener als bei den Tieren." —

Ein anderer Hauptpunkt, den man nicht aus dem Auge verlieren darf, um die Grundlagen und Bedingungen des phrenologischen

---

[1]) Sum. theol. P. 1. Quaest. 78. art. 4: Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis. Est enim collativa intentionum individualium, ratio intellectiva intentionum universalium.

[2]) Ibidem ad 5: Ad quintum dicendum, quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem perfectiores, quam sint in aliis animalibus.

Systems, das in der katholischen Philosophie des heiligen Thomas enthalten ist, ist, daß das Studium und die Erkenntnis der zur Sensibilität gehörenden niederen affektiven Kräfte sich auf dieselben als **Neigungen** betrachtet beschränken muß, und sich niemals auf das Gebiet der Ausübung und der Existenz der Aktionen erstrecken darf. Das Studium der physischen Beschaffenheit und der Organisation eines Individuums kann uns in ihm eine mehr oder weniger kräftige Neigung zum Zorne oder zu jeder anderen Leidenschaft offenbaren. Wir können, wenn man will, bei diesem Individuum eine größere oder geringere Entwickelung der Organe des „Zerstörungstriebes“, des „Erwerbtriebes“ u. s. w., um die Sprache der Phrenologen anzuwenden, annehmen; es ist aber immer antiphilosophisch und antichristlich, wenn man von dem Vermögen als Neigung ohne weiteres auf seine Akte und aktuellen Funktionen schließt; und noch mehr ist der Philosophie und Religion entgegen, wenn man behauptet, daß die Entwickelung dieser Organe die moralische Verantwortlichkeit der Handlungen, zu welchen diese Vermögen geneigt machen, verringere oder ganz aufhebe.

Der Grund für diese sehr wichtige Beschränkung liegt darin, daß die niederen affektiven Vermögen dem höheren Teile des Menschen unterworfen sind. Darum kann in der Lehre des heiligen Thomas der Wille, geleitet durch den Intellekt, unterstützt und gestärkt durch die moralische Erziehung und die Hilfsmittel, welche die geoffenbarte Religion angiebt und gewährt, die Leidenschaften der Sensibilität besiegen und beherrschen, wie groß auch die Stärke ihrer Neigungen und die Entwickelung ihrer Bethätigungsorgane sein mag: der Wille, die Erziehung, die Gewohnheit, die Übung der Tugend, erworben und praktiziert unter dem Schutze und Schirme der Religion, können machen, daß die Handlungen des Menschen den durch die Bedingungen seiner Organisation angezeigten vollständig entgegengesetzt sind.

„Die Leidenschaften,“ sagt der heilige Thomas,[1]) „so heftig sie auch sein mögen, sind keine genügende Ursache der Wahl; denn jenen selben Leidenschaften, von welchen sich der unenthaltsame Mensch verleiten läßt und welchen er durch Wahl folgt, widerstehet der Enthaltsame oder Tugendhafte, ohne sich von ihnen verleiten zu lassen.“

---

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 3. cap. 85: Passiones autem, quantumcumque vehementes, non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur.

„Der Mensch,“ sagt er weiter,[1]) „hat die Fähigkeit, alle Dinge zu beurteilen und zu überlegen, welche er wirken kann, sowohl hinsichtlich des Gebrauches der äußeren Dinge, als auch hinsichtlich der Zustimmung oder des Widerstandes gegen die inneren Leidenschaften.“ —

„Es ist also klar und die Erfahrung beweist es,“ sagt er schließlich,[2]) „daß derartige Gelegenheiten, seien sie äußerlich oder innerlich, nicht notwendig die Wahl nach sich ziehen, weil der Mensch, geleitet durch die Vernunft, folgen oder widerstehen kann. Indessen die Mehrzahl folgt dieser natürlichen Neigung; und es ist eine sehr kleine Anzahl, nämlich nur die Weisen, die sich vor den Gelegenheiten hüten, Böses zu thun, und die natürlichen Neigungen unterdrücken.“ —

Wenn wir nun das im gegenwärtigen Kapitel Gesagte nochmals zusammenfassen, dann geht hieraus mit aller Evidenz hervor, nicht allein, daß die von Gall gegründete und heute von den Phrenologen gelehrte Phrenologie sich in direktem Widerspruche mit der katholischen Philosophie des heiligen Thomas befindet, sondern auch daß die einzige vernünftige Phrenologie und das einzige phrenologische System, das allenfalls im Kreise seiner philosophischen Lehre enthalten ist, sich auf folgende Grundlagen stützen muß:

1) Die praktische Schwierigkeit, im einzelnen die Anzahl und die Bedingungen der den verschiedenen und vielfachen Vermögen des Menschen entsprechenden Organe, die relative und gegenseitige Wirkung der größeren Entwickelung der einen im Vergleiche zu den anderen, und die zwischen dieser Entwickelung und der Energie der Lebenskraft, die sich mittels dieser Organe manifestiert, bestehende Beziehung genau zu bestimmen, versetzt notwendigerweise die Phrenologie in die Reihe der reinen Konjekturalstudien mit bloßer Wahrscheinlichkeit.

2) Dieses Studium der menschlichen Vermögen mittels der Beobachtung der Organisation, auf Mutmaßungen und bloßer Wahrscheinlichkeit beruhend, muß sich, wenn es sich um die Vermögen der rein

---

[1]) Ibid. Nr. 9: Homo autem virtutum judicandi et conciliandi de omnibus, quae per ipsum operabilia sunt, sive in usu exteriorum rerum, sive in admittendo et repellendo intrinsecas passiones.

[2]) Ibid. Nr. 13: Manifestum est autem et experimento cognitum, quod tales occasiones, sive sint exteriores, sive interiores, non sunt causa necessaria electionis, quum homo per rationem possit eis resistere vel obedire; sed plures sunt, qui impetus tales naturales sequuntur, pauciores autem, id est soli sapientes, qui occasiones male agendi et naturales impetus non sequuntur.

intellektuellen Ordnung handelt, auf eine indirekte und allgemeine Erkenntnis beschränken, weil, da diese Vermögen eigentlicher Bethätigungsorgane ermangeln, sie bloß nach ihren Beziehungen zu den Vermögen der sensitiven Ordnung im phrenologischen Sinne beurteilt und gewürdigt werden können.

3) Die Vernunft und der Wille, welches die einzigen Vermögen der rein intellektuellen Ordnung sind, sind von den Vermögen der Sensibilität, sowohl der affektiven als auch der perceptiven, durch einen primitiven und fundamentalen Unterschied, auch für die Phrenologie, getrennt, insofern die ersteren keine materiellen Organe für die Realisierung ihrer eigentümlichen Funktionen erfordern, während die letzteren in ihren Manifestationen von materiellen Organen abhangen und ihre Funktionen ohne dieselben nicht ausüben können.

4) Das Studium und die Erkenntnis der niederen affektiven Vermögen und im allgemeinen aller Vermögen, die sich auf die Leidenschaften beziehen, muß auf dieselben als reine Neigungen beschränkt bleiben, ohne sich jemals auf ihre aktuellen und wirklichen Manifestationen zu erstrecken; denn wie immer auch der Energiegrad dieser Kräfte und die organische Entwickelung, der sie entsprechen und mittels welcher sie sich offenbaren, beschaffen sein mag: so kann ihnen doch die Vernunft, der Wille, die Erziehung, die Tugend und die Hilfsmittel, welche die Religion lehrt und darbietet, entgegentreten, sie besiegen und über sie herrschen. —

Wenn ein phrenologisches System auf diesen vier Grundlagen ruht, dann sieht man leicht ein, daß es weder der Religion noch der Moral feindlich ist, während es zugleich vernünftig und philosophisch ist. Die erste und zweite Grundlage versetzen die Phrenologie in die Reihe solcher Studien, die es mit Mutmaßungen und reiner Wahrscheinlichkeit zu thun haben, und zeigen, daß die wissenschaftlichen Prätensionen, mit denen die heute in den Schulen und in den Büchern gelehrte Phrenologie auftritt, absolut unbegründet sind. Die dritte und die vierte Grundlage zerstören die materialistischen und fatalistischen Tendenzen radikal, welche eben diese Phrenologie in sich enthält; Tendenzen, worauf sich die schweren Anklagen gründen, welche heute leider mit zu viel Grund gegen die phrenologische Lehre erhoben werden.

Siebzehntes Kapitel.

Einheit des Lebensprincips im Menschen.

Voltaire, die Herrschaft mißbrauchend, die er über eine sensualistische, frivole und in allem, was die metaphysischen Wissenschaften betrifft, oberflächliche Zeit erlangte, hat gewagt, folgende Worte zu schreiben und drucken zu lassen: „Thomas sagt in seiner Quaestio 75. und den folgenden, die Seele sei eine durch sich selbst subsistierende Form; sie sei ganz im Ganzen; ihr Wesen sei verschieden von ihrem Vermögen; es gebe drei vegetative Seelen, nämlich: die nutritive, die augmentative und die generative; . . . die vernünftige Seele sei eine immaterielle Form hinsichtlich der Operationen, und eine materielle Form hinsichtlich des Seins oder Wesens. Thomas schrieb zweitausend Seiten von dieser Gediegenheit und Klarheit; darum heißt er auch der Engel der Schule." [1])

Bei derartigen Interpreten ist es nicht zu verwundern, wenn das Jahrhundert Voltaire's und der Encyklopädisten auf den heiligen Thomas und seine Philosophie mit Verachtung herabgesehen und in höhnenden Ausfällen sich gleichsam überboten hat. Man sollte es nicht für möglich halten — allein wer kennt nicht die Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes sowohl in wissenschaftlicher als auch in moralischer Hinsicht — daß ein Mensch derartige Worte zu einer Zeit hat schreiben können, wo die Masse von Büchern und der Überfluß an Bibliotheken jedermann instand setzten und noch setzen, die groben Irrtümer und die Unredlichkeit des „Philosophen von Ferney" aller Welt aufzudecken und bloßzulegen. Nur wenn man die ebenso unverdiente wie allgemeine litterarische Diktatur dieses Schriftstellers bedenkt, kann man sich ungefähr erklären, wie auch noch in unseren Tagen über die philosophische Lehre des heiligen Thomas so unwahre und alberne Meinungen und Ansichten in Frankreich und auch anderwärts ausgesprochen werden können.

Aus dem bisher Gesagten kann man erkennen, in welchem Sinne (ganz verschieden von dem, den Voltaire uns beibringen will) der heilige Thomas lehrt, die Seele sei ganz im ganzen Körper, und ihre Wesenheit und Substanz sei von ihren Vermögen oder Kräften

---

[1]) Dictionnaire, art. Ame.

verschieden; wie man zugleich auch erkennen kann, welchen Glauben der französische Philosoph verdient, wenn er dem heiligen Thomas eine seinen ausdrücklichen und wiederholten Behauptungen schnurstracks entgegengesetzte Lehre unterschiebt, nämlich: die vernünftige Seele sei hinsichtlich ihres Wesens materiell.

Was die Anklage hinsichtlich der Teilung oder Vervielfachung der vegetativen Seelen betrifft, so verdient sie keine andere Antwort, als daß wir den Patriarchen des Philosophismus des vorigen Jahrhunderts und seine Freunde auf die von ihm citierten Quästionen selbst verweisen, worin sie sehen werden, daß die nutritive, augmentative und generative Seele nicht drei vegetative Seelen, sondern vielmehr drei Vermögen, drei Fähigkeiten, drei Kräfte, drei Manifestationen der vegetativen Seele sind, die einzig in ihrer Substanz ist; denn für den heiligen Thomas sind die vitalen Kräfte und Manifestationen nicht das substantielle Lebensprincip selbst, oder die Substanz selbst der Seele, sondern vielmehr Eigentümlichkeiten, die aus derselben hervorgehen und in ihr wurzeln, jedoch ohne sich mit ihrer Substanz zu identificieren, ungefähr wie die Blätter aus dem Baume hervorgehen und in seinem Stamme wurzeln, ohne der Stamm selbst zu sein.

Der heilige Thomas ist so weit davon entfernt, drei vegetative Seelen anzunehmen, daß er sogar den erwähnten Quästionen einen besonderen Artikel widmet, um zu beweisen, daß im Menschen ungeachtet der Mannigfaltigkeit von Lebensfunktionen, die man bei ihm bemerkt, nämlich der vegetativen oder nutritiven, der sensitiven und intellektuellen, nur Eine Seele, die vernünftige nämlich, existiert, welche, da sie die substantiale Form des Menschen ist, das einzige Princip aller bei ihm sich zeigenden Lebensthätigkeiten ist: eine Lehre, die wir hierhersetzen und weiter entwickeln wollen, nicht um die falsche Behauptung Voltaire's zu widerlegen, die gar nicht verdient, daß man sich damit abgiebt, sondern wegen der Wichtigkeit und Bedeutung, die sie involviert, und besonders wegen der innigen Beziehungen und Anwendungen, die sie hinsichtlich der Lehre Stahl's und des modernen Vitalismus enthält.

„Plato meinte,[1]) in einem Körper gebe es verschiedene Seelen,

---

[1]) Sum. theol. P. 1. Quaest. 76. art. 3: Respondeo dicendum, quod Plato posuit, diversas animas esse in corpore uno etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitae attribuebat, dicens, vim nutritivam esse in hapate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.

Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat quantum ad illas animae

verschieden nach der Verschiedenheit der Organe, welchen er die verschiedenen Lebensthätigkeiten zuschreibt, behauptend, die **nutritive** Kraft sitze in der Leber, die **appetitive** im Herzen, und die **perceptive** im Gehirn.

---

partes, quae corporeis organis utuntur, ex hoc quod in animalibus, quae decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversae operationes animae, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animae, tanquam per essentiam diversae, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere, utrum sit separata ab aliis partibus animae solum ratione, an etiam loco.

Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur, quod anima unitur corpori non ut forma, sed ut motor, sicut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes. Sed si ponamus, animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur, plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cujus essent animae plures; nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea, quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet, quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia forma, quod sit animal, scilicet ab anima sensibili, et ab alia, quod sit homo, scilicet ab anima rationali: sequeretur, quod homo non esset unum simpliciter . . .

Tertio apparet, hoc esse impossibile per hoc quod una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum. Sic ergo dicendum, quod eadem numero est anima in homine, sensitiva, et intellectiva et nutritiva.

Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis; et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis; et in 2. de Anima, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur, ita nec per aliam animam Socrates est homo et per aliam animal, sed per unam et eandem. —

„Jedoch Aristoteles bekämpft diese Meinung, insofern sie sich auf jene Teile der Seele bezieht, die bei ihren Thätigkeiten der körperlichen Organe sich bedienen, indem er sich hierbei darauf stützt, daß bei den Tieren, die fortleben, auch wenn sie zerschnitten sind, in jedem der abgeschnittenen Teile verschiedene Thätigkeiten der Seele, wie das Gefühl und das Begehren, vorhanden sind, was nicht stattfinden würde, wenn die Principien der Thätigkeiten der Seele hinsichtlich ihrer Wesenheit verschieden wären und ein jedes von ihnen in den verschiedenen Teilen des Körpers sich befände. Was die intellektuelle Kraft betrifft, scheint er zweifelhaft zu lassen, ob sie von den anderen Teilen der Seele hinsichtlich des Ortes, oder nur nach unserer Auffassungsweise getrennt ist.

„Die Ansicht Plato's könnte in Wahrheit aufrecht erhalten werden, wenn die Seele mit dem Körper nicht als Form, sondern als Beweger vereinigt wäre, wie Plato dachte; denn es liegt darin gar nichts Unzuträgliches, daß ein und dasselbe bewegte Ding von verschiedenen Motoren bewegt wird, besonders den verschiedenen Teilen nach, welche es bilden. Wenn man aber annimmt, daß die Seele mit dem Körper als Form vereinigt ist, ist es absolut unmöglich, daß ein und derselbe Körper mehrere ihrer Wesenheit oder Substanz nach verschiedene Seelen habe, was sich durch drei Gründe beweisen läßt:

„Erstens; ein animal, das mehrere Seelen hätte, würde nicht wahrhaft Eins sein; denn jedes Wesen ist nur Eins durch eine einzige Form, von der es die Bestimmtheit seines Seins empfängt; und das Princip des Seins und der Einheit ist ein und das nämliche. Und darum ist das, was verschiedenen Formen unterworfen ist und nach ihnen benannt wird, nicht schlechthin Eins, wie wenn man z. B. sagt: weißer Mensch. Wenn also dem Menschen das Lebendigsein durch eine Form, nämlich durch die vegetative Seele, zukäme; und durch eine andere Form, nämlich durch die sensitive Seele, das Animalsein; und wiederum durch eine andere Form, nämlich durch die vernünftige Seele, das Menschsein: würde folgen, daß der Mensch nicht wahrhaft Einer wäre . . . Drittens; die Unmöglichkeit der Vielheit der Seelen zeigt sich auch durch das, was wir selbst in unserem Innern erfahren, daß nämlich, wenn eine Thätigkeit der Seele sehr intensiv ist, die anderen dadurch behindert werden, was nicht der Fall sein würde, wenn das Princip aller dieser Aktionen hinsichtlich der Wesenheit oder Substanz ein und dasselbe wäre. Deswegen müssen

wir sagen, daß beim Menschen numerisch ein und dieselbe Seele sensitiv, intellektiv und nutritiv ist.

„Wie das möglich ist, kann man leicht begreifen, wenn man die Verschiedenheit der Species oder Formen der Dinge betrachtet; denn man sieht, daß die Species der Dinge und ihre Formen sich voneinander durch das Mehr oder Weniger von Vollkommenheit unterscheiden. So sind in der Reihe der Kreaturen die belebten Wesen vollkommener als die unbelebten; die Tiere vollkommener als die Pflanzen; die Menschen vollkommener als die Tiere; und bei jeder dieser Gattungen bemerken wir auch verschiedene Grade. Darum vergleicht Aristoteles die Arten oder Wesenheiten der Naturdinge mit den Zahlen, welche durch Addition oder Subtraktion der Einheit der Art nach verschieden sind; und im zweiten Buche De Anima vergleicht er die verschiedenen Seelen mit den Arten von Figuren, von welchen die eine die andere enthält, wie z. B. das Fünfeck das Viereck enthält und noch etwas mehr. Auf eine ähnliche Weise enthält die intellektive Seele virtuell das in sich, was die sensitive Seele der Tiere und die nutritive Seele der Pflanzen enthält. Wie also eine Fläche, welche die Figur des Fünfecks hat, nicht Viereck ist mittels einer Figur, und Fünfeck mittels einer anderen verschiedenen, weil die viereckige Figur überflüssig sein würde, da sie im Fünfeck enthalten ist; ebenso kann man auch nicht sagen, Sokrates sei Mensch durch eine Seele, und animal durch eine andere verschiedene, sondern er ist es vielmehr durch eine einzige identische Seele.“ —

Aus diesen letzten Worten sieht man, daß dem heiligen Lehrer die auf den ersten Blick ziemlich große Schwierigkeit nicht entgangen ist, die seine Lehre darbietet, da man nach ihr auf ein und das nämliche Lebensprincip und auf eine einzige Substanz so vielfache und unter sich so verschiedene Funktionen, wie das die dem vegetativen, dem sensitiven und dem intellektiven Leben angehörenden Funktionen sind, beziehen muß. Diese Schwierigkeit verliert den größten Teil ihrer Kraft durch die plausibele und erhabene Lösung, die derselbe hier entwickelt, und die auf die Beziehungen, welche Vernunft und Erfahrung in den verschiedenen Stufen der Wesen uns zeigen, gegründet ist. Und wenn diese Ideen und diese Lösung dem Verstande noch irgend eine Dunkelheit übrig lassen, so haben wir den Grund hiervon in der Unwissenheit zu suchen, in der wir uns hinsichtlich des innersten Wesens der Dinge, und besonders des Lebensprincipes der Pflanzen und der sensitiven Seele der Tiere befinden.

Andererseits ist es für jeden Menschen, der über die Probleme der Wissenschaft nachzudenken gewohnt ist, eine durchaus ausgemachte Sache, daß die Dunkelheit und Unwissenheit in betreff des Wie einer Sache kein vernünftiger Grund ist, ihre Existenz zu leugnen. Wer kann sich mit Grund rühmen, den Ursprung des Lichts, alle seine Eigenschaften und seine innerste Wesenheit zu kennen? Und doch wird niemand an seiner Existenz zweifeln.

Wenn also auch die Lösung des heiligen Thomas hinsichtlich des Modus, wie die vernünftige Seele die niederen Seelen in sich enthält, um das Princip aller Lebensthätigkeiten sein zu können, nicht so annehmbar und begründet wäre, wie sie es wirklich ist; wäre seine Lösung darum nicht weniger gediegen und wahr hinsichtlich des Hauptpunktes des Problems, d. h. des Vorhandenseins der substantiellen Einheit der Seele beim Menschen. Diese Einheit ist eine notwendige Konsequenz der früher angegebenen Lehre hinsichtlich der Vereinigung der vernünftigen Seele mit dem Leibe als substantieller Form desselben. Darum kommen alle früher zur Stütze der erwähnten Lehre angeführten Gründe und Beweise, sowie auch die Ungereimtheiten, welche die entgegengesetzte Meinung, die zwischen der Seele und dem Leibe bloß die Vereinigung des Bewegers mit dem Bewegten annehmen, mit sich bringt, auch der gegenwärtigen Behauptung, nämlich der Existenz eines einzigen Lebensprincipes beim Menschen, zu Hilfe.

Übrigens, auch abgesehen von diesen indirekten Beweisen, genügt es schon, wenn man nur über die vorhin mitgeteilte Stelle ernstlich nachdenkt, um sich von der Gediegenheit, welche diese Behauptung enthält, zu überzeugen. Die specifische Einheit der menschlichen Natur, die Einheit der menschlichen Wesenheit, ein Resultat der Vereinigung der vernünftigen Seele mit dem Leibe, eine Wesenseinheit, die uns der gesunde Sinn anzeigt und offenbart; die persönliche Einheit des Menschen, in seiner Subsistenz zusammengesetzt und bestehend aus Leib und Seele, deren Leugnung die größten Ungereimtheiten mit sich bringt, ist das ontologische und rein rationelle Fundament dieser Behauptung. Der Mensch oder das Kompositum aus der vernünftigen Seele und dem Leibe, bildet eine bestimmte Species in der Reihe der Wesen; und seine Wesenheit hat eine wenigstens ebenso vollkommene, wenn nicht noch vollkommenere, Einheit, als die Einheit, welche der Natur eines Tieres zukommt. Und doch ist es unbestreitbar, daß alles dieses mit der Vielheit der Seelen im Menschen unverträglich ist; und daß bei einer derartigen Hypothese die substantielle Einheit der menschlichen

Natur nicht allein nicht gleich oder höher ist als die, welche den Tieren zukommt, sondern vielmehr notwendig unter derselben steht. Denn wenn im Menschen zwei ihrer Substanz nach verschiedene Lebensprincipe, nämlich eine vernünftige Seele und eine sensitive Seele, existierten, dann wäre der Mensch nicht Eine Substanz und nicht Eine Natur, sondern vielmehr zwei Substanzen, zwei vollständig verschiedene Naturen, von denen jede für sich und vollständig unabhängig subsistierte, weil die mit dem Körper verbundene sensitive Seele sich selbst genügt, um bei den Tieren eine komplete, subsistierende Substanz zu bilden. Auf jeden Fall muß man wenigstens zugeben, daß die Natureinheit beim Menschen geringer wäre als die Natureinheit bei den Tieren, weil bei diesen die Natur sich durch die Union des Körpers mit einer einzigen Seele bilden würde, während bei jenem außer dem Körper zwei wesentlich und substantiell verschiedene Seelen vorhanden wären.

Und wie will man mit einer solchen Hypothese die persönliche Einheit des Menschen wahren? Die Vernunft in Übereinstimmung mit dem Sinne, ja sogar mit der gewöhnlichen Sprache, sagt uns, daß das menschliche Individuum oder die menschliche Person weder der Körper allein noch die Seele allein ist, sondern daß sie beide umfaßt und enthält. Wenn also die sensitive Seele eine wirklich und ihrer Substanz nach von der vernünftigen Seele verschiedene Form im Menschen ist; wenn also diese vernünftige Seele hinzukommt und sich mit dem Leibe vereinigt, dann findet sie schon ein vollständiges Suppositum gebildet vor, nämlich eine Substanz mit kompleter Subsistenz, wie das bei den Tieren der Fall ist. Also werden aus der Vereinigung der Seele mit dem Leibe zwei von einander unabhängige Wesen und zwei komplete Subsistenzen resultieren: eine, nämlich die menschliche Person; und die andere: das animalische Suppositum, das darum nicht den Namen „Person“ erhält, weil es nicht eine intellektuelle Natur ist, ohne daß es aber deßhalb aufhörte, eine komplete Substanz und Subsistenz zu sein, wie dies z. B. das Pferd, die Pflanze und sogar die unbelebten Wesen sind. Also sobald man sich von den Behauptungen des heiligen Thomas entfernt, indem man die substantielle Einheit des Lebensprincipes im Menschen leugnet, zerstört und vernichtet man die philosophische Idee der menschlichen Persönlichkeit.

Wenn wir nun das Feld der reinen Ontologie verlassen und uns auf das Gebiet der psychologischen Beobachtung begeben, finden wir neue und unwiderlegbare Beweise für diese Lehre. Lehrt uns nicht

diese Beobachtung der inneren Phänomene, daß das Selbstbewußtsein, in welchem und durch welches wir in uns selbst die Sensationen und die übrigen Funktionen des animalischen Lebens erfahren, das nämliche ist, durch welches und in welchem wir die rein intellektuellen Thätigkeiten wahrnehmen? Und wenn das Princip der ersteren wirklich und wesentlich vom Principe der letzteren verschieden ist; wie will man alsdann die Einheit des „Ich", die Identität des Bewußtseins, das sich gleichmäßig auf die Lebensfunktionen der Sensibilität und die der Intelligenz und des Willens erstreckt, retten? Also behaupten, daß im Menschen eine sensitive Seele, ähnlich der der Tiere und von der Substanz der vernünftigen Seele verschiedene Substanz existire; und ein Princip für die sensitiven Thätigkeiten, in welchen der Mensch mit dem Tiere übereinkommt und ihm gleicht, und ein anderes Princip für die rein intellektuellen Funktionen annehmen: heißt einerseits die eigentümliche Einheit der menschlichen Natur und ihrer Persönlichkeit leugnen, indem man dem Menschen eine geringere Einheit zuschreibt, wie sie sich bei den niedrigeren Geschöpfen findet; und heißt zugleich auch die Einheit und Identität des Bewußtseins des menschlichen „Ich" zerstören, indem man sich mit den Phänomenen, welche das Selbstbewußtsein uns offenbart, in offenen Widerspruch setzt.

Die gegenseitige Abhängigkeit und Beziehung, die zwischen den verschiedenen und mannigfaltigen Lebensfunktionen des Menschen sich finden, bildet ein nicht weniger kräftiges Argument und einen nicht weniger soliden Beweis zu Gunsten der Lehre des heiligen Thomas über diesen Punkt, und zwar ohne das Problem vom psychologischen Gebiete herabsteigen zu lassen. Die gewöhnliche alltägliche Erfahrung offenbart uns den Einfluß, den eine angestrengte Ausübung einer Fähigkeit oder Kraft auf die gleichzeitige und relative Schwäche der übrigen Lebensfunktionen ausübt. Ein Mensch, ernstlich mit einem Gegenstande beschäftigt und tief darüber nachdenkend, wird kaum gewahr, was um ihn herum vorgeht, sogar bis zu dem Grade, daß er zuweilen nicht einmal des Vorhandenseins der während seiner wissenschaftlichen Meditation ausgeübten Funktionen der Sensibilität gewahr wird; und was noch mehr ist: die übermäßige Anstrengung bei Ausübung der intellektuellen Vermögen hat nicht allein einen Einfluß auf die Funktionen der Sensibilität, sondern auch auf die des vegetativen oder nutritiven Lebens, welche wegen ihrer Natur eine geringere Verwandtschaft mit den Funktionen der Intelligenz haben. Wer weiß nicht, daß die anhaltenden und mit gespannter Aufmerksam-

keit betriebenen wissenschaftlichen Arbeiten auf eine sehr fühlbare Weise auf die Verdauung, Absonderung, Aufsaugung und die übrigen Funktionen, welche sich direkt oder indirekt auf das vegetative Leben beziehen, einwirken.

Und man darf nicht aus den Augen verlieren, daß die Kraft und Gediegenheit der auf diese Thatsachen gestützten Beweisführung noch mehr hervortritt und den Beweis noch konkludenter macht, wenn man bedenkt, daß diese Art von Einflußäußerung der Lebensfunktionen des Menschen nicht bloß bei den höheren Funktionen hinsichtlich der niederen stattfindet, sondern daß sie sich ebenso auch auf diese letzteren erstreckt. Die Erregung und starke Anstrengung der niederen Lebensfunktionen, sowohl der sensitiven, wie auch der vegetativen, beeinflussen auf eine mehr oder weniger sichtbare Weise auch die Thätigkeiten der intellektuellen Ordnung. Diejenigen, welche sich von ungezügelten Leidenschaften hinreißen lassen und sich übermäßig den Gelüsten des sensitiven und vegetativen Lebens hingeben, sind gewiß nicht sehr geeignet für die intellektuellen Arbeiten, die den erhabenen wissenschaftlichen Spekulationen eigen sind. Die Erfahrung lehrt, daß die übermäßige Entwickelung der niederen Vermögen und ihre fortgesetzte angestrengte Thätigkeit sich nur auf Kosten der Intensität der rein intellektuellen Vermögen verwirklicht.

Eine ähnliche relative Veränderung in der Kraftäußerung, welche schon hinsichtlich der Vermögen des Menschen, rein an sich und nur als Vermögen betrachtet, eine Wahrheit ist, zeigt sich bei denselben auf eine unbestreitbare Weise, wenn man sie in ihrer a k t u e l l e n Funktion betrachtet; denn jedermann weiß, daß die angestrengte aktuelle Ausübung eines Vermögens der Sensibilität mit der Intensivität der gleichzeitig ausgeübten Thätigkeit der Intelligenz unverträglich ist.

Mit Recht also und zwar mit tief philosophischem Rechte benutzt der heilige Thomas dieses Erfahrungsphänomen, um die substantielle Einheit und Identität des Lebensprincipes beim Menschen aufzustellen Das Vorhandensein einer einzigen Seele im Menschen, welche, ihrer Natur nach höher als die sensitive und vegetative der Tiere und der Pflanzen, die Vollkommenheiten dieser v i r t u e l l in sich enthält, wie eine vollkommenere Wesenheit in der Reihe der Wesen die Vollkommenheit der niedrigeren Spezies enthält, ist das Einzige, was eine befriedigende und zugleich philosophische Erklärung dieses durch das innere Bewußtsein bezeugten Phänomens zu geben imstande ist. Wenn die Kräfte des vegetativen Lebens, des sensitiven Lebens und des rationellen

Lebens, obwohl so verschieden unter sich, in einer einzigen identischen Substanz wurzeln, nämlich in der vernünftigen Seele als substantialer Form des Menschen; dann begreift man sofort die gegenseitige Beeinflußung der genannten Kräfte und die relative Intensität bei der wirklichen Ausübung ihrer Funktionen, und kann sie sich auch leicht erklären; aber sobald man annimmt, die vegetative Seele oder das Lebensprincip der vegetativen Funktionen beim Menschen sei eine von der sensitiven Seele verschiedene Substanz, oder diese sei ihrerseits eine von der Substanz der vernünftigen Seele verschiedene Substanz, muß man zugeben, daß es nicht möglich ist, auf eine befriedigende, oder doch wenigstens plausibele Weise das Vorhandensein des angegebenen Phänomens des inneren Bewußtseins zu erklären.

Wenn man uns etwa entgegnen wollte: es genüge, um den Grund dieser Erscheinung anzugeben, daß im Körper verschiedene Seelen vorhanden seien, und daß diese Seelen in ihm und durch ihn vereinigt seien, antworte ich: erstens, die einfache Coexistenz von zwei Dingen bringt nicht den realen physischen Einfluß des einen auf das andere mit sich; einen Einfluß, den man zwischen den verschiedenen Vermögen des Menschen, und mehr noch zwischen ihren wirklichen Funktionen notwendig annehmen muß. Zweitens; die Vereinigung dieser substantiell verschiedenen Seelen im Körper durch die alleinige Coexistenz in ihm, ist nicht allein eine müßige und zu nichts führende Hypothese, sondern sie ist auch eine wahre Petitio principii, eben weil es sich gerade darum handelt, zu wissen, auf welche Weise — die Hypothese einmal angenommen, es seien verschiedene Substanzen — sie im Körper eine so innige und vollkommene Union haben können, die hinreicht, um den Grund der gegenseitigen Abhängigkeit und innigen Beziehung der Vermögen und Thätigkeiten unter sich anzugeben.

Andererseits; wenn man gehörig nachdenkt, ist es auch sehr wenig philosophisch, die Vereinigung der Seele auf den Körper zu beziehen; denn wie der heilige Lehrer sehr richtig bemerkt, muß gesagt werden: die Seele umfaßt und vereinigt mit sich den Körper; und nicht: der Körper umfaßt und vereinigt mit sich die Seele: Non potest dici, quod uniatur per corporis unitatem, quia magis anima continet corpus et facit ipsum esse unum, quam e converso.[1]) „Die Seele," sagt er anderswo,[2]) „ist im Körper als ihn umfassend, und

[1]) Ibid.
[2]) Ibid. Quaest. 52. art. 1.

nicht als von ihm umfaßt:" anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta.

Auch Albertus Magnus macht die nämliche Bemerkung, die nicht allein der Vernunft, sondern auch der Erfahrung gemäß ist, weil diese letztere uns lehrt, daß die Trennung der Seele vom Leibe es ist, was die Auflösung des Körpers und die Trennung seiner vorher von der Seele zu dem Zwecke vereinigten und umfaßten Teile, um ein stätig zusammenhängendes Ganze zu bilden, verursacht und bestimmt. „Man kann nicht sagen,[1]) daß das, was diese Seelen vereinigt, die man als von einander verschieden annimmt, der Körper sei. Denn nicht der Körper kann die Seelen umfassen und vereinigen, sondern die Seele ist es vielmehr, die den Körper mit sich vereinigt und umfaßt. Der Beweis hiervon ist, daß, wenn die Seele beim Tode sich vom Leibe trennt, dieser sofort anfängt, die Verbindung und den stätigen Zusammenhang seiner Teile zu verlieren." —

Ich will dieses Kapitel mit zwei anderen Beweisen des heiligen Thomas schließen, die nur eine Anwendung und Weiterentwickelung der in der vorhin angeführten Stelle enthaltenen Lehre sind.

„Vom nämlichen Principe[2]) empfängt ein Ding sein Sein und seine Einheit; denn der Begriff des unum folgt dem Begriffe des ens. Da nun jedes Ding das Sein von seiner Form empfängt,

---

[1]) Opera. tom. 3. Lib. 1. Tract. 2. cap. 15.

[2]) Sum. cont. Gent. Lib. 2. cap. 58: Ab eodem habet aliquid esse et unitatem; unum enim consequitur ad ens. Quum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponantur plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura; nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, quum unitas ordinis sit minima unitatum.

Amplius; si homo secundum Platonis sententiam non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore, aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de animabus tribus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si de tribus vel duabus, sequitur quod homo non sit unum, sed sit duo vel tria; est enim tres animae vel saltem duae. Si autem hoc intelligitur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod anima sensitiva intelligatur esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequuntur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali, nam per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non sentit, sed utatur re sentiente. Quae cum sint inconvenientia, impossibile est, tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivam, sensitivam et nutritivam. —

empfängt es mithin von derselben auch seine Einheit. Also wenn man beim Menschen viele Seelen als verschiedene Formen annimmt ist der Mensch nicht mehr Ein Wesen, sondern mehrere Wesen. Um die Einheit beim Menschen zu wahren, wird nicht die Ordnung der Formen unter sich hinreichend sein; denn das Eins sein mit bloßer Ordnungseinheit ist nicht das eigentliche Einssein, weil die Ordnungseinheit die am wenigsten vollkommene der Einheiten ist.

„Zweitens; wenn nach der Ansicht Plato's nicht ein aus Leib und Seele bestehendes Wesen, sondern bloß die Seele allein es ist, die sich des Körpers bedient: dann versteht man dieses entweder bloß von der vernünftigen Seele, oder von den drei Seelen, wenn man drei annimmt, oder von zwei von ihnen. Wenn man es von den drei oder zwei Seelen versteht; so folgt, daß der Mensch nicht Ein Wesen oder Eine Natur, sondern zwei oder drei sein muß; denn er wird drei Seelen oder wenigstens zwei sein. Wenn man es aber von der vernünftigen Seele allein versteht, derartig, daß man sagen will, die sensitive Seele sei die Form des Körpers, und die intellektive Seele, die des schon belebten und sensitiv konstituirten Körpers sich bedient, sei das, was den Menschen ausmacht; so folgt, daß man nicht mit Wahrheit sagen kann, der Mensch sei ein animal, sondern nur ein Ding oder ein Wesen, das sich eines animal bedient; auch kann man nicht sagen, er empfinde, sondern man muß sagen: er bediene sich eines Dinges, das empfindet: lauter Übelstände, welche beweisen, daß in uns unmöglich drei, ihrer Substanz nach verschiedene Seelen, die intelligente, die sensitive und die nutritive Seele vorhanden sein können." —

Ich halte es für unnütz, diese Lehre noch weiter zu entwickeln, indem ich die Gründe und Beweise, womit der heilige Lehrer dieselbe an vielen anderen Orten seiner Werke darthut, anführte. So solide in ihren Principien, als wahr und fruchtbar und wissenschaftlich in ihren Consequenzen und Anwendungen, muß diese Lehre des heiligen Thomas sich als sehr vernünftig und philosophisch den Augen jeder höheren Intelligenz darstellen, da sie unter anderem den Vorteil darbietet, daß sie auf das ontologische Element basirt ist und zugleich auch durch das empirische Element gestützt und bestätigt wird.

Der heilige Augustin, den Einige durchaus unter die Anhänger der psychologischen Theorie Plato's und des reinen Ontologismus zählen wollten, hat dieselbe Lehre wie der heilige Thomas hinsichtlich dieses Punktes gelehrt. Man lese aufmerksam folgende Stelle, und man

wird leicht erkennen, daß in dieser Materie, wie in so vielen anderen, sein Gedanke mit dem des Doktor Angelicus identisch ist; denn er lehrt und bekennt offen den Einfluß und die Causalität der vernünftigen Seele nicht bloß bei den Phänomenen des sensitiven und des intellektuellen Lebens, sondern auch bei denjenigen, welche sich auf das vegetative oder nutritive Leben beziehen, in welchem der Mensch mit den Pflanzen übereinstimmt: die innere Vitalität, die Ernährung, das Wachstum, die Erzeugung u. s. w.

Haec igitur (anima humana) primo, quod cuivis animadvertere facile est, corpus hoc terrenum ac mortale praesentia sua vivificat . . . alimenta per membra aequaliter, suis cuique redditis, distribui facit; congruentiam ejus modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo. Sed haec etiam homini cum arbustis communia videri queunt. . . . Ascende itaque alterum gradum, et vide, quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestorque vita intelligitur. . . . Intendit se anima in tactum, et eo calida, frigida, aspera, lenia, dura, mollia, levia, gravia sentit atque dijudicat. . . . Ergo attollere in tertium gradum, qui jam est homini proprius; et cogita memoriam non consuetudine inolitarum, sed animadversione atque signis commendatarum ac retentarum rerum innumerabilium, tot artes opificum, agrorum cultus, exstructiones urbium, variorum aedificiorum ac moliminum multimoda miracula; inventiones tot signorum, in litteris, in verbis, in gestu . . . . vim ratiocinandi et excogitandi, fluvios eloquentiae, carminum varietates etc.[1])

Stelle aus P. Ventura.

Die folgende Stelle des berühmten Verfassers der „La Raison philosophique et la Raison catholique" ist eine kurze Darstellung der wissenschaftlichen Vorteile und der Gediegenheit der Theorie des heiligen Thomas über die substantielle Einheit des Menschen und seines Lebensprincipes im Gegensatze zu den Ungereimtheiten der cartesianischen Theorie. Die Worte des berühmten italienischen Redners, welche wir hersetzen wollen, können als ein wahrer Kommentar der Stellen des heiligen Lehrers, die wir im gegenwärtigen und in einigen vorhergehenden Kapiteln angeführt haben, betrachtet werden.

„Alles, was im Universum existiert, ist entweder Geist oder Materie, oder Materie und Geist miteinander vereinigt. Die reinen Geister sind

---

[1]) De Quantitate Animae, cap. 33.

Gott und die Engel; Materie, sind die Körper, die sensitiven und materiellen Wesen der Natur; die Materie mit dem Geiste vereinigt, ist der Mensch. Und da die Extreme nur in dem Wesen richtig erkannt werden können, das sie in ihrem Zusammensein besitzt; und da beim Menschen der Geist und die Materie vereinigt sind, können der Geist und die Materie nur beim Menschen richtig erkannt werden. Und deshalb ist die erste Frage, welche die wahre Philosophie an sich richten muß, diese: Was ist der Mensch?

„Es giebt zwei Arten von Kompositum: das künstliche, accidentelle Kompositum, das nur moralisch und uneigentlich Eins ist, wie z. B. ein Haus, ein Weizenhaufen, eine Armee Eins ist; und das natürliche, substantielle Kompositum, das allein auf eigentliche, wirkliche Weise Eins ist, wie z. B. ein Baum, ein Tier, ein Mensch Eins ist.

„Kommen wir nun zur Frage: Was ist der Mensch? Die ganze Menschheit hat die Antwort gegeben: Der Mensch ist ein Kompositum, nicht ein künstliches oder accidentelles, sondern ein substantielles Kompositum aus Geist und Materie, aus Leib und Seele, der Art, daß diese zwei Substanzen beim Menschen nur ein einziges Kompositum, nur Ein Individuum, nur Eine Person bilden.

„Wollet ihr euch davon überzeugen, daß die ganze Menschheit dies immer beim Menschen so gefunden hat? Vernehmet die Sprache aller Menschen, aller Völker, aller Zeiten. Niemals und nirgends sagt man: Der Geist des Petrus denkt, sein Mund spricht, seine Füße gehen, seine Hände arbeiten; sondern man sagt: Petrus denkt, Petrus spricht, Petrus gehet, Petrus arbeitet. Das heißt: die ganze Menschheit mit ihrer natürlichen Logik hat die Handlungen des Menschen nicht als Bewegungen des Körpers allein, ohne den Geist, noch als Thätigkeiten des Geistes allein, ohne den Körper, betrachtet; sondern vielmehr als Handlungen der substantiell mit dem Leibe vereinigten Seele, oder des beseelten Körpers: als eigentümliche Operationen des ganzen Menschen, des ganzen Kompositum, des ganzen Suppositum, des ganzen Konjunktum. Dieses ist, was die christliche Philosophie durch diese einfachen aber tiefen Formeln ausgedrückt hat: „Die Handlungen gehören dem Suppositum an; die Handlungen gehören dem Konjunktum an: **Actiones sunt suppositorum; Actiones sunt conjuncti.**

„Aber die philosophische Vernunft, welche allein gehen und nicht auf die Sprache der Menschheit und den gesunden Sinn achten wollte, welche die Sprache der Natur und der Wahrheit sind, hat auf diese große Frage: Was ist der Mensch? eine andere Antwort gegeben. Sie hat geantwortet, daß dieses Kompositum aus Seele und Leib nur auf eine moralische, uneigentliche und accidentelle Weise Eins sei. Nach Plato ist der Mensch nur ein Geist, der den Körper zum Anhängsel hat. **Ajebant**, sagt Cicero, wo er von den Platonikern spricht, **appendicem animi esse corpus**: was ein Philosoph unserer Tage mit mehr Grazie und Eleganz, aber nicht mit mehr Wahrheit wiederholt hat, sprechend: „Der Mensch ist eine durch Organe bediente Intelligenz." — Von diesen Definitionen ist die eine ebensoviel wert als die andere; alle beide sind absolut falsch. Für Plato, und später für Cartesius, ist die Seele mit dem Leibe des Menschen nur in der Weise vereinigt, wie der Beweger mit dem bewegten

Dinge, wie der Schiffer mit seiner Barke. Wie ihr sehet, meine Brüder! ist dies die ephemärste, accidentellste, geringste Vereinigung, die man nur denken kann: denn das Hauptstück und das Anhängsel, der Herr und der Diener, der Beweger und das Bewegte, der Schiffer und seine Barke, sind nicht Eins, sondern zwei; was in Bezug auf den Menschen absolut falsch ist, da beim Menschen der Leib und die Seele auf eine substantielle Weise vereinigt sind." —

Achtzehntes Kapitel.

Die Theorie Stahl's und die Lehre des heiligen Thomas.

Eine der unmittelbarsten und sichtbarsten Wirkungen der cartesianischen Philosophie hinsichtlich ihrer antitraditionellen Tendenzen, die in ihrer Entwickelung durch den Geist der freien Forschung begünstigt wurden, der sich mit Schnelligkeit über ganz Europa ausbreitete, war, daß man die Lehren und Behauptungen der alten christlichen Philosophie vollständig vergaß und ganz unwissend in denselben wurde. Der Cartesianismus, der, wie wir bereits gesehen haben, eine Philosophie ist, die unaufhaltsam mit ihrem ganzen Gewichte auf den Sensualismus und Idealismus lossteuert, ist vor allem eine antitraditionelle, und darum auch eine antichristliche Philosophie. Wenn man ihn in seinen Hauptprincipien und Hauptlehren betrachtet, so besteht seine Tendenz, mit seltenen Ausnahmen, immer darin, sich von der christlichen, durch die Väter der Kirche, und besonders von Augustin und Thomas gelehrten Philosophie zu trennen und loszumachen; wenn man ihn in seiner Entwickelung und in seinen unmittelbarsten bestimmenden Ursachen anschaut, finden wir die freie Forschung des sechzehnten Jahrhunderts und der sogenannten Reformation: eine radikale und absolute Leugnung des Christentums und seiner philosophischen Tendenzen; wenn man ihn endlich hinsichtlich desjenigen betrachtet, der ihm seinen Namen gab, da er sein Hauptbeförderer war, braucht man nur irgend eine seiner Schriften aufzuschlagen, um zu erkennen, daß die große Sorgfalt und das herrschende Streben des Vaters des Cartesianismus darin bestand, vom Felde der Philosophie alles von den alten Philosophen Geschriebene zu verbannen und in Vergessenheit zu bringen. Vielleicht spielte bei diesem Streben des Cartesius die Furcht mit, man möchte etwa seine Plagiate entdecken. Denn bekanntlich hatte der so sehr gerühmte Schriftsteller das merkwürdige Geschick, sich

von der alten Philosophie in dem soliden, christlichen und wahren Teile, den sie enthielt, zu trennen, um die irrigen Lehren und lächerlichen Behauptungen einiger Schriftsteller, die vor ihm oder gleichzeitig mit ihm lebten, abzuschreiben. Die Philosophie sollte Cartesius zufolge die Vergangenheit und ihre Traditionen vergessen, um eine neue Richtung einzuschlagen; denn weder ihre Principien, noch ihre Behauptungen, noch ihre Methode enthielten die Wahrheit. Und da kam Er, um eine vollständig neue Philosophie zu gründen, um das ganze Gebäude der Wissenschaft von der Basis bis zur Spitze neu aufzubauen. Wie es nicht anders kommen konnte, verbreiteten sich diese Ideen, welche den Hauptinhalt und eine der charakteristischen Tendenzen des Cartesianismus bildeten, sehr rasch, dank der besonderen Zeitverhältnisse, welche, wie wir gesehen haben, auf die Entwickelung und Verbreitung der cartesianischen Philosophie mächtig einwirkten. Daher das Vergessen und die ganz unqualifizierbare Unwissenheit hinsichtlich der Ansichten und Lehren, wie sie von den alten Philosophen, von den Kirchenvätern und christlichen Lehrern gelehrt worden waren; eine Unwissenheit, die auch heutzutage noch bei den Anhängern dieser Philosophie zu Hause ist, ungeachtet der gegenteiligen Reaktion und der vielen bedeutenden Werke über die litterarischen Produkte des Mittelalters, die schon erschienen sind und noch alle Tage erscheinen.

Das im vorigen Kapitel von uns besprochene Problem liefert uns von dem eben Gesagten einen handgreiflichen Beweis. Cartesius, in diesem Stücke Plato folgend, hatte den Menschen auf den *Gedanken* reduziert, indem er von seiner Natur und seiner Persönlichkeit nicht allein den Körper, sondern auch die Lebensthätigkeiten ausschloß, welche sich nicht auf den Gedanken zurückführen lassen. Die Funktionen und Akte der Tiere, die der gesunde Sinn in Übereinstimmung mit der Vernunft und Wissenschaft bis dahin einem Lebensprincipe, genannt *sensitive Seele*, zuschrieben; ein Princip, das immer, welchen Namen man ihm auch gab, als eine von der Materie und der mechanischen Bewegung verschiedene Kraft und als über ihnen stehend betrachtet worden war, bot eine unüberwindliche Schwierigkeit dar, und bildete ein gewaltiges und unlösbares Argument gegen seine Meinung. Der Chef des Cartesianismus läßt sich jedoch hierdurch nicht irre machen; wenn er den Knoten nicht lösen kann, zerhaut er ihn; denn vor allen Dingen muß die Inkonsequenz vermieden werden, wenn sie zu handgreiflich und evident ist. Die Schwierigkeit muß auf alle Fälle beseitigt werden; und der Reformator der menschlichen

Wissenschaft, „der große Vater der wahren Philosophie“, sich über den gesunden Sinn hinwegsetzend, entdeckt und behauptet, daß die Tiere nichts weiter als „reine Maschinen“ sind, die der mechanischen Bewegung, wie jeder andere Teil der Materie, unterworfen sind: die Philosophen aller vergangenen Zeiten haben sich gröblich geirrt: das ganze Menschengeschlecht ist ein Thor gewesen, wenn es glaubte, daß die Tiere lebende Wesen seien.

Es scheint unglaublich, daß eine so absurde und lächerliche Behauptung bei denkenden Menschen Anklang finden konnte; und doch wurde sie von vielen enthusiastischen Verehrern des Cartesianismus angenommen; und diejenigen, welche ihr nicht geradezu und offen huldigten, sind doch mehr oder weniger darauf eingegangen, während sie die wahrhaft philosophische Theorie des heiligen Thomas über diesen Punkt aufgaben und sogar fast vollständig vergaßen. Ein unwiderleglicher Beweis dieser Unwissenheit ist das Geräusch und die Sensation, die in der litterarischen Welt der Animismus (oder die Lehre über den Einfluß der Seele auf den Körper) Stahl's hervorbrachte. Dieser berühmte Arzt bewirkte eine wahre Revolution in der Philosophie, zu Ende des siebzehnten und am Anfange des folgenden Jahrhunderts, durch seine Lehre, daß die Phänomene des Lebens und seine verschiedenen Funktionen sich nur durch die Gegenwart eines einzigen Lebensprincipes erklären ließen, oder durch eine besondere eigentümliche Kraft der organisierten Wesen, welche Kraft von der Materie und der mechanischen Bewegung verschieden und mit der Fähigkeit begabt sei, die verschiedenen Funktionen und Thätigkeiten, in welchen sich das Leben der organischen Wesen offenbart und erhält, hervorzubringen und zu einem bestimmten Ziele hinzuführen. Sei es nun eine Reminiscenz der Lehre der Scholastiker, sei es eine Folge des eigenen Studiums und der Beobachtung: Stahl scheint hinsichtlich des Menschen dieselbe Lehre wie der heilige Thomas zu lehren. Für ihn ist die intelligente Seele nicht allein das Princip der moralischen und intellektuellen Wirkungen, sondern auch aller seiner Lebensfunktionen, welche alle dem intelligenten Principe unterworfen sind.

Giebt es hier etwas, das nicht schon lange vorher von Thomas gelehrt ist? Absolut nichts; und doch wurde Stahl zu seiner Zeit, wenn nicht als der Gründer des intellektuellen Vitalismus, so doch wenigstens als der Gründer des Animismus angesehen, der alle Lebensthätigkeiten und Lebensphänomene des Menschen auf die vernünftige Seele allein bezieht. Und was noch mehr zu verwundern ist,

ist, daß es auch in unserem jetzigen Jahrhundert nicht an vernünftigen und noch dazu gelehrten Männern fehlt, welche die Lehren Stahl's unter diesem Gesichtspunkte beurteilen. Vernehmen wir, wie die Herausgeber der „Encyklopädie des neunzehnten Jahrhunderts“ sich ausdrücken:

„Stahl dagegen, der zu einer Zeit erschien, wo die cartesianische Philosophie die Menge und Mannigfaltigkeit der Kräfte, der Principien, der verborgenen Ursachen und der inneren Lebenskräfte, worauf man jedes einzelne Phänomen zu beziehen pflegte, bereits erkannt und gewürdigt hatte, krönte das schöne Gebäude, das er mit mehr Logik, als man gewöhnlich meint, aufgerichtet hatte, durch die unaufhörliche Dazwischenkunft der vernünftigen Seele, auf die er als auf ihre allgemeine Ursache alle Akte des Lebens zurückführte.“ —

Wenn die Herausgeber der „Encyklopädie“ die Schriften des heiligen Thomas gelesen hätten; wenn sie die im vorigen Kapitel mitgeteilte Lehre gekannt hätten, würden sie ohne Zweifel derartige Worte nicht geschrieben haben. Sie würden dann gefunden haben, daß einige Jahrhunderte früher, ehe Stahl auf die Welt kam; daß lange vorher, ehe die cartesianische Philosophie die Mannigfaltigkeit der Kräfte und Principien erkannt und gewürdigt, der heilige Thomas bereits den Animismus Stahl's in seiner ganzen Strenge und in dem, was er Wahres und Solides enthielt, gelehrt und entwickelt hatte; und daß, wenn sein Animismus vom Animismus Stahl's abweicht, dieser Unterschied nur in dem besteht, was letzterer Übertriebenes und Unbegründetes enthält.

Denn wenn wir einigen Schriftstellern, die sich mit den Lehren Stahl's beschäftigt haben, Glauben schenken, scheint dieser Philosoph, ungeachtet der Dunkelheit in der Sprache und in den Ideen, welche in der Darstellung seines Systems sich findet, allen lebenden Wesen nicht etwa dieses oder jenes Lebensprincip, sondern vielmehr eine intelligente Kraft oder Seele beizulegen; denn er giebt ziemlich deutlich zu verstehen, daß allein auf diese Weise die Harmonie, die man bei den verschiedenen Verrichtungen bemerkt, und die Konvergenz dieser Verrichtungen und der verschiedenen Akte des Lebens zu einem bestimmten Ziele hin, sich genügend erklären lasse.

Wenn der Halle'sche Professor den Animismus des heiligen Thomas studiert oder sich an seine Lehren gehalten hätte; dann würde er gesehen haben, daß man nicht eine eigentliche subjektive Intelligenz bei der Tierseele, und weniger noch bei der Pflanzenseele an-

zunehmen braucht, um den hinreichenden Grund dieser harmonischen Konvergenz der Lebenskräfte und Lebensverrichtungen zu einem bestimmten Ziele hin anzugeben. In der Höchsten Vernunft (Gott), dem Ziele und Ende des Universums und aller seiner Teile, würde er die philosophische Grundlage für die Erklärung dieses Phänomens entdeckt und gefunden haben. Diese Höchste Vernunft, welche die Gesetze der physischen Welt anordnete, welche Gesetze im Grunde nur die praktische Hinführung der Wesen zur harmonischen und allgemeinen Ordnung der Welt, und die äußere Realisation und Manifestation der göttlichen Idee sind: diese Höchste Vernunft, welche den anorganischen Wesen die Tendenz und das Streben verlieh, in ihrer Existenz zu verharren und, wenigstens passiv, ihrer Auflösung zu widerstehen; dieselbe Vernunft ist es, welche die Seele der Tiere mit der unvollkommenen Erkenntnis begabte, die sich bei ihnen mittels der perceptiven Vermögen der Sensibilität, oder mittels der äußeren und inneren Sinne, manifestiert; und welche sie zugleich mit der Inklination und dem Instinkte, oder wenn man will: mit dem animalischen Willen, begabte, der ihrer unvollkommenen Erkenntnisweise entspricht; denn man muß es mit dem heiligen Thomas wiederholen: die Inklination oder das Begehren jedweden Dinges steht in notwendigem direktem Verhältnisse mit der Vollkommenheit dieses Dinges und folglich auch mit der Vollkommenheit seiner Erkenntnis. Wenn der Wille ein rationelles, allgemeines und höheres Begehren ist als das sensitive Begehren oder die Inklination des animalischen und sensitiven Teiles; dann kommt dieses nur daher, daß der Wille das Begehren ist, das der Intelligenz folgt und ihr entspricht, während das sensitive Begehren die Inklination ist, welche den Sinnen folgt und ihnen entspricht. Die Hinführung irgend eines Dinges zu einem bestimmten Ziele involviert notwendig die Erkenntnis dieses Zieles seitens des Hinführenden. Also nur der Mensch, der eine eigentliche vollkommene Erkenntnis des Zieles als solchen hat, da er die Beziehung der Mittel zum Ziele oder Zwecke kennt, kann sich selbst und seine Handlungen zu einem bestimmten Ziele hinlenken. Die unbelebten oder anorganischen Wesen und die Pflanzen, die jeder Erkenntnis ermangeln, müssen deshalb auch der aktiven Direktion zum Ziele ermangeln; aber deshalb ermangeln sie nicht der passiven Direktion, da die Höchste Vernunft, die ihnen eine bestimmte Natur und Seinsweise mitgeteilt hat, ihnen auch eine bestimmte Direktion, oder was dasselbe ist: eine bestimmte Inklination zu dem ihrer Natur entsprechenden Ziele mitgeteilt hat. Die

Tiere, welche zwischen diesen Wesen und dem Menschen in der Mitte stehen, nehmen auf irgend eine Weise an der passiven und aktiven Direktion teil. Die Gegenstände mittels der Sinne wahrnehmend, und sie als zuträglich oder nicht zuträglich erkennend, besitzen sie auch die Fähigkeit, sich zu ihnen hinzuwenden und danach zu streben, oder auch sie zu fliehen und sich von denselben abzuwenden. Jedoch ist diese Fähigkeit nicht elektiv und durch die Überlegung geleitet; sondern sie ist vielmehr notwendig und instinktiv. Darum eignet ihnen, strenge genommen, vielmehr die passive Direktion als die aktive, indem sie durch die Höchste Vernunft zum Ziele hingeführt werden, die ihnen dieses Ziel ebenso wie den anorganischen Wesen bestimmt, jedoch mittels der der sensitiven Seele inhärierenden Aktivität und Kraft, womit sie begabt sind.

Stahl hätte deshalb den ersten entfernteren Grund der Harmonie und Konvergenz der Lebensverrichtungen der Tiere in der Höchsten Vernunft, und den unmittelbaren nächsten Grund in der unvollkommenen Erkenntnis, oder in den perceptiven Vermögen der Sensibilität, welche dieselben besitzen, suchen sollen.

In Übereinstimmung mit seiner Lehre mußte Stahl beim Menschen annehmen und nahm Einigen zufolge auch in der That außer der vernünftigen Seele, dem Principe der rein intellektuellen und moralischen Thätigkeiten, noch ein anderes Princip für die Verrichtungen des animalischen Lebens an, nämlich eine andere intelligente sensitive Seele. Diese Dualität ist nicht allein eine unbegründete und rein ersonnene Hypothese, sondern involviert auch die Ungereimtheit, im Menschen zwei intelligente Seelen anzunehmen: eine Ungereimtheit, worauf sogleich beim Erscheinen dieser Hypothese Hoffmann und besonders Leibnitz aufmerksam machten, welch letzterer, mit seiner gewaltigen Logik Stahl zu Leibe gehend, ihn zwang, zu erklären, daß er dieser zweiten intelligenten Seele die Ausdehnung und Materialität beilege.

Aus dem bislang Gesagten ergiebt sich, daß beim Animismus Stahl's das, was den Hauptpunkt und den Hauptinhalt des Systems bildet, von dem unterschieden werden muß, was sich auf die Anwendung und Weiterentwickelung desselben bezieht. Der Hauptinhalt des Systems und sein wichtigster Teil ist die Behauptung, daß die Verrichtungen der organischen Wesen nicht der mechanischen Bewegung zugeschrieben werden können; daß die Tiere keine Maschinen sind, wie die Cartesianer behaupteten; daß jene Verrichtungen auf eine Lebens-

kraft bezogen werden müssen, die von der einfachen Materie und der Bewegung verschieden und höher als diese ist; und endlich, wie Einige meinen, auch die Behauptung, daß alle Lebensverrichtungen des Menschen, die vegetativen, sensitiven und intellektuellen, sich allein auf die vernünftige Seele als auf ihr einziges Lebensprincip beziehen. Die besondere Anwendung, welche Stahl vom Animismus, außer der Dualität, welche er Einigen zufolge beim Menschen annahm, machte, bestand darin, daß er der Tierseele eine der Intelligenz des Menschen analoge Intelligenz zuschrieb, mittels welcher man sich die harmonische Konvergenz ihrer Lebensverrichtungen zu einem bestimmten Ziele hin hinlänglich erklären könne.

Der Animismus Stahl's also war in dem, was er Solides und Wahres enthält, wie auch in dem, was er hinsichtlich der Einheit des Lebensprincips beim Menschen, oder hinsichtlich der Behauptung, daß alle Lebensthätigkeiten dieses letzteren, so mannigfach und verschieden unter sich sie erscheinen mögen, aus der vernünftigen Seele hervorgingen und darin ihren Ursprung hätten, bereits vom heiligen Thomas gelehrt worden. Was dieser aber ohne Zweifel nicht gelehrt haben würde, ist, daß man den Tieren eine intelligente Seele zuschreiben müsse, um die Harmonie ihrer Lebensverrichtungen zu erklären. Der Animismus Stahl's gehört also Thomas an, in dem, was er Wahres enthält, und er gehört dem deutschen Professor bloß in seiner falschen Anwendung und Übertreibung an. Diejenigen also, welche Stahl den Erfinder des Animismus genannt haben, sowie diejenigen, welche die Anwendung des streng unitarischen Animismus auf den Menschen als seine Entdeckung ansehen, zeigen, daß sie keine sehr tiefen Kenntnisse in der Geschichte der Philosophie besitzen. —

Georg Ernst Stahl, ausgezeichneter Chemiker und tüchtiger theoretischer und praktischer Arzt, zu Ansbach 1660 geboren, studierte in Jena, wurde 1687 Hofmedicus des Herzogs von Weimar, 1694 Professor der Medizin an der Universität zu Halle, 1716 Leibarzt des Königs von Preußen, und starb zu Berlin am 14. Mai 1734. —

Neunzehntes Kapitel.

Der Vitalismus und die psychologische Theorie des heiligen Thomas.

Ein berühmter neuerer Schriftsteller, dessen Werke einen ungewöhnlich großen Geist offenbaren; ein Schriftsteller, der in die tiefsten Tiefen der Philosophie des heiligen Thomas eingedrungen ist, hat folgende Worte hinsichtlich der weitreichenden Bedeutung, welche die Theorie des heiligen Lehrers über die Natur des Menschen, und hinsichtlich der Irrtümer, zu welchen notwendigerweise die Leugnung dieser Theorie Veranlassung giebt, niedergeschrieben:

„Seitdem die rein rationelle Philosophie," sagt der berühmte P. Ventura,[1] „oder die philosophische Vernunft, das Princip verleugnend, daß nämlich die Seele und der Leib des Menschen zwei Substanzen sind, die sich gegenseitig durch ihre Verbindung kompletieren und nur ein einziges Sein besitzen und nur Ein **substantielles** Kompositum bilden, den Menschen nur als ein accidentelles Kompositum, die Seele und den Leib als zwei Substanzen, von denen jede an sich vollständig, und ihr apartes Sein und ihre eigenen Thätigkeiten besitze, betrachtete: sah sich die philosophische Vernunft genötigt, Gesetze, Systeme und Kombinationen auszudenken, um die wunderbare Übereinstimmung zu erklären, womit die Sensationen zur Seele gelangen, und womit das Wollen der Seele im Körper zu Tage tritt. Daher haben wir die drei famosen Systeme, welche neuere Philosophen unter dem Namen der „prästabilirten Harmonie", der „gelegenheitlichen Ursachen", und des „physischen Influxes" aufgebracht, respektive erneuert haben." —

Einen ähnlichen Ursprung muß man auch dem Vitalismus der modernen Philosophie zuschreiben. Seitdem Cartesius und seine Schule aus dem Menschen ein accidentelles Kompositum gemacht, die Verbindung der Seele mit dem Leibe auf das Verhältnis, wie es zwischen dem Beweger und dem bewegten Dinge besteht, reduzierend; und seitdem der Mensch auf das einfache reine „denkende Ich" einmal reduziert war: mußte man alle übrigen, vom Gedanken verschiedenen Funktionen mechanisch erklären, obwohl der gesunde Menschen-

[1] La Raison cathol. et la Raison philos. Conf. 2.

verstand sie bis dahin als Funktionen und Thätigkeiten einer von der einfachen Bewegung der Materie verschiedenen und höheren Ordnung, nämlich als Lebensverrichtungen betrachtet hatte. Cartesius und seine Schule, ohne vor den Konsequenzen, welche eine derartige Theorie mit sich bringt, zu erschrecken und davor stehen zu bleiben, suchten vielmehr sich und die ganze Menschheit zu überzeugen, daß die verschiedenen Arten von Tieren nur mehr oder weniger komplizierte Maschinen seien, und daß beim Menschen die vom Gedanken verschiedenen Funktionen, die man bis dahin immer als **Lebens-Funktionen** betrachtet hatte, das Produkt von mechanischen Gesetzen seien.

Indessen ist und wird die Kraft der Evidenz und des gesunden Menschenverstandes immer größer sein als die Verirrungen und Träumereien der Philosophen. Daher kam es, daß, während die Menschheit fortfuhr, an die Existenz der Sensibilität der Tiere und an die Vitalität der vom Gedanken verschiedenen Handlungen, die im Körper und unter Beihilfe des menschlichen Körpers ausgeübt werden, zu glauben, die Philosophen ihrerseits, nachdem der erste Enthusiasmus für die cartesianischen Lehren verraucht war, wieder an dieser Überzeugung der ganzen Menschheit teilnahmen und darum diese ebenso unvernünftigen wie lächerlichen Hypothesen aufgaben und ihren Blick wieder dem Vitalismus zuwandten.

Indessen dieser Vitalismus konnte nicht der rationelle Vitalismus des heiligen Thomas sein; konnte nicht der vom heiligen Lehrer hinsichtlich des Menschen gelehrte Animismus sein; denn der Cartesianismus hatte die Basis verrückt, worauf dieser Animismus logischerweise ruhen konnte. Da einmal die substantielle Einheit der Natur und Persönlichkeit des aus Leib und Seele bestehenden Menschen geleugnet war, mußten diejenigen, welche die Traditionen des Spiritualismus bewahren wollten, ohne zugleich gegen den gesunden Sinn zu verstoßen, wie das Cartesius und seine Schule thaten, auf eine Art Vitalismus kommen und kamen auch dahin, der einzig, um den Schein zu retten, erfunden zu sein schien. Dieses ist der Vitalismus, den wir den gemäßigten nennen können, der von denjenigen gelehrt wird, die beim Menschen neben dem Denkprincipe und dem Körper noch ein anderes Princip, eine zwischen beiden in der Mitte liegende Lebenskraft, annehmen, welche diejenigen Phänomene verursacht und erklärt, die sich im organischen und animalischen Leben des Menschen offenbaren und nicht direkt auf den Gedanken bezogen werden können. So sehen wir nach dem „Mechanismus" von Boer-

haave in der Philosophie die „kleinen Archeus“[1]) von Paracelsus und Van-Helmont, die „allgemeine Sensibilität“ Bordeu's erscheinen, welch letzterer die Lebensphänomene dadurch erklären wollte, daß er außer dieser allgemeinen Sensibilität noch eine Mehrheit von besonderen Sensibilitäten annahm, nämlich eben so viele Sensibilitäten, als es verschiedene Organe des Körpers giebt. Das System der „Irritabilität“ Haller's ist im Grunde nichts anderes als ein Versuch, mittels einer zwischen der vernünftigen Seele und dem Körper in der Mitte liegenden Lebenskraft zur genügenden Erklärung der tierischen Ökonomie zu gelangen.

Das Hauptargument, worauf sich dieser gemäßigte und semispiritualistische Vitalismus stützen will, ist die Verschiedenheit, welche beim Menschen die Lebensphänomene darbieten. Beim Menschen, sagt man, seien die intellektuellen Thätigkeiten und die Sensationen vom Bewußtsein begleitet, während die übrigen Lebensverrichtungen, als da sind: die Verdauung, der Blutumlauf, die Säftemischung u. s. w., nicht dem Zeugnisse und der Wahrnehmung des Bewußtseins unterlägen; darum könne die vernünftige Seele nicht das Princip der zweiten Art von Funktionen sein.

Dieser Einwurf hat lange nicht die wissenschaftliche Bedeutung, wie Einige meinen; seine Stärke ist mehr scheinbar als wirklich. Denn es ist ziemlich wahrscheinlich, daß viele dieser organischen Funktionen, oder besser: der Verrichtungen des vegetativen Lebens, die man gewöhnlich als dem Bewußtsein ganz fern liegend betrachtet, es nicht in dem Maße sind, als man meint; denn wenn wir nicht das aktuelle Bewußtsein derselben haben, so kann dieses möglicherweise daher kommen, daß wir bei Verrichtung derselben aus Gewohnheit handeln; aber es folgt daraus noch nicht, daß sie in ihrer früheren Existenz und in ihrer primitiven Entwickelung nicht vom Bewußtsein begleitet gewesen sind. Auf jeden Fall, und selbst wenn sie dem Bewußtsein völlig fremd wären, ist es immer falsch und sehr wenig logisch, hieraus ihre absolute Unabhängigkeit von der vernünftigen Seele zu folgern. Die sorgfältige, exakte Beobachtung der Phänomene und Bewegungen des Lebens zeigt uns, daß die Herrschaft der Seele über die Lebensphänomene einen viel weiteren Kreis umfaßt, als man gewöhnlich meint, wenn man nicht hinlänglich über diesen Gegenstand nachdenkt; und daß ihr Einfluß sich auf nicht wenige Bewegungen derselben erstreckt, die man instinktiv nennt, und die allein eine ober-

---

[1]) d. h. innere Lebenskräfte.

flächliche Philosophie als vollständig unabhängig von der menschlichen Seele betrachten kann. Die sinnfällige Manifestation und Reproduktion der „Leidenschaften“ am Körper ist eines der vielen Phänomene, die notwendig und instinktiv genannt werden; und doch, wenn man ernstlich darüber nachdenkt, wird es nicht schwer sein zu erkennen, daß diese Bewegungen eine unbestreitbare und sehr markierte Abhängigkeit von der Seele besitzen. Die plötzliche Furcht und Freude, der Neid und andere Gefühle zeigen sich mittels mehr oder weniger wahrnehmbarer Bewegungen augenblicklich am Körper; indessen diese körperlichen Veränderungen, die instinktiv genannt werden, sind nicht so unabhängig vom Willen und Bewußtsein unserer Seele, als man glaubt. Wer hat nicht schon Menschen angetroffen, welche diese äußeren Bewegungen zu beherrschen wissen, und bei welchen die Willenskraft in Vereinigung mit der Gewohnheit hinreichend mächtig ist, diese instinktartigen Bewegungen so sehr zu beherrschen, daß sie ihre inneren Gefühle vollständig verbergen und sogar den inneren Gefühlen vollständig entgegengesetzte Bewegungen am Körper hervorbringen?

Die Leichtigkeit und Vollkommenheit, womit große Schauspieler diese äußeren Manifestationen der inneren Gefühle hervorbringen und sogleich wieder modifizieren und unterdrücken, ist ein weiterer Beweis von dem Einflusse und der Herrschaft, welche die Seele auf viele Bewegungen, die sonst notwendig und instinktiv heißen, ausübt.

Wenn wir also über die Vielfachheit und Kompliziertheit der Lebensphänomene nachdenken; wenn wir ihre Wechselfälle und Beziehungen sorgfältig analysieren, wird es nicht schwer halten, sich davon zu überzeugen, daß die Energie und Aktivität der Seele auf wenig bekannten Wegen sogar zu den geringsten Bewegungen des organischen Lebens, wie es von den Vitalisten genannt wird, gelangt; und daß ihr Einfluß die Grenzen überschreitet, welche die vitalistische Schule ihr ziehen will.

Vernehmen wir, wie sich hierüber ein Mann ausspricht, der beim Studium der eben angegebenen Phänomene und bei der philosophischen Analyse der Schlußfolgerungen, die sich aus den von der Beobachtung und Erfahrung gelieferten Daten ergeben, nicht hat umhin können, die Vorteile anzuerkennen, die der Animismus des heiligen Thomas darbietet, wenn man ihn mit dem Vitalismus vergleicht.

„Die Existenz des Menschen,“ sagt Jourdain,[1]) „umfaßt eine

---

[1]) Philosophie des h. Thomas. Lib. 3. cap. 5.

große Anzahl von Thatsachen, von welchen wir in dem Augenblicke, wo sie geschehen, kein Bewußtsein haben, die aber zu einer anderen Zeit vom Bewußtsein begleitet gewesen sind. Dieses sind die Gewohnheitsthatsachen. Im gegenwärtigen Zustande der Entwickelung unserer Vermögen gehen und sprechen wir, ohne daran zu denken, und sozusagen blindlings; indessen wie viel Vorsicht und Überlegung verursachen dem Kinde diese nämlichen Akte, die wir heute gar nicht beachten und für uns so leicht sind? Die Operationen dieser Art hangen von der Seele offenbar ebenso ab, wie die freiwilligen, mit reifer Überlegung vollbrachten Handlungen. Darum schreiben sie sich alle Menschen ohne Bedenken zu, wenn auch eine häufige Wiederholung das Bewußtsein, das sie von ihnen anfangs hatten, abgeschwächt hat.

„Im Gegensatze zu den Gewohnheitsthatsachen haben andere Phänomene, die man im allgemeinen unter dem Namen „Instinkt“ zusammenfaßt, das Eigentümliche, daß sie jetzt dem Bewußtsein entgehen und auch immer demselben entgangen zu sein scheinen, so daß das Gedächtnis uns an keine Zeit erinnert, in welcher wir dieselben frei vollbracht hätten. Die Natur der sie hervorbringenden Ursache kann zu ernsten Zweifeln Veranlassung geben; jedoch finde ich, daß man wohl unterscheiden muß. Zwischen diesen Instinktsthatsachen finden sich viele mit Abhängigkeit von der Seele. So z. B. vollbringt das Kind alle für das Saugen notwendige Bewegungen; im Augenblicke, wo ich eine freudige Nachricht erhalte, erheitert sich mein Gesicht, und bedeckt sich im entgegengesetzten Falle mit Totenblässe wenn ich fallen will, strecke ich die Arme aus, um das Gleichgewicht zu bewahren und um mich zu schützen. Dieses sind Instinktsakte, von denen die Seele im Augenblicke, wo sie geschehen, kein Bewußtsein hat; die sie nicht überdacht und überlegt hat, und die sozusagen sich von selbst vollziehen. Und doch, so plötzlich und schnell sie auch sind, so üben wir dennoch einen sehr realen Einfluß auf dieselben aus. Ich kann sie durch die Wirkung meines Willens suspendieren, und auch hervorbringen. Man sehe nur, mit welcher Vollkommenheit man auf dem Theater den Ausdruck und die Physiognomie nachahmt, welche die großen Leidenschaften kundgeben. Man sehe dagegen wieder, wie jemand, der Herr seiner selbst ist, in seinem Herzen die Freude, den Schmerz, den Haß, die Liebe verschließen kann. Wird dieser vielleicht diese Gefühle nicht verspüren? Ohne Zweifel ja! aber er weiß es zu verhindern, daß sie äußerlich hervortreten. Aber wird der Schauspieler die Leidenschaften, die er ausdrückt, innerlich verspüren? Offen-

bar nein! er bringt aber seinen Körper dahin, sie auszudrücken; und der Körper gehorcht. Dasselbe trifft in vielen anderen Fällen zu. Wir haben das Bewußtsein der Handlung nicht in dem Augenblicke, wo wir unter dem Drucke des Instinktes stehen; aber wir haben die Macht, mit Bewußtsein und Freiheit sowohl den Akt zu wiederholen als auch zu unterdrücken. Der Schluß, den wir hieraus ziehen müssen, ist sehr einfach; nämlich: daß alle Akte dieser Kategorie, obwohl sie im allgemeinen nicht vom Bewußtsein begleitet sind, dennoch aus der bewegenden Kraft der Seele hervorgehen. Wie könnte sich sonst die Seele als die unbekannte Ursache der instinktiven Thätigkeiten, welche immer diese sein mag, ausgeben? Wie könnte die Seele sonst mit einer staunenswerten Vollkommenheit diese Operationen sowohl vollbringen als auch sie vollständig unterdrücken? Die Seele übt diese Macht nicht über das aus, was außer ihr in den äußeren Objekten vorgeht, die ihre eigene Natur haben und besonderen Gesetzen unterworfen sind. Wenn wir voraussetzen, das Princip des Instinktes habe ebenfalls eine aparte Existenz, dann muß sich dieses Princip auf seine Weise entwickeln, und die Seele auf ihre Weise; dann hat diese nicht die Macht, jenes zu suspendieren oder dafür an die Stelle zu treten, noch kann sie jene Akte verhindern oder durch sich selbst ausüben, was jenes Princip zu vollbringen die Aufgabe hat." —

Angesichts dieser bisher angeführten Bemerkungen muß man zugeben, daß die vitalistische Schule die Unabhängigkeit der Funktionen des organischen Lebens hinsichtlich des Bewußtseins übertrieben hat; daß die Beziehungen jener zu diesem inniger sind, als man gewöhnlich glaubt; und daß es auf jeden Fall sehr wenig mit der Vernunft und der sorgfältigen Analyse der Erfahrungsphänomene übereinstimmt, wenn man jeden Einfluß des Lebens und der Aktivität unserer Seele auf die instinktartigen Thätigkeiten und die Verrichtungen des vegetativen Lebens einzig deswegen leugnet, weil sie vielmals nicht vom wirklichen, ausdrücklichen Bewußtsein begleitet sind. Verlangt man noch einen weiteren Beweis von der Exaktheit dieser Schlußfolgerung? Analysieren wir also die Daten, welche uns die Beobachtung liefert.

Jedermann kennt die große Macht der Gewohnheit, die unserer Natur inhärierenden Neigungen oder Bedürfnisse zu vergrößern, ihnen zu widerstehen, sie zu vermindern und in verschiedener Weise zu modifizieren. Nicht ohne Grund hat man gesagt, die Gewohnheit sei eine zweite Natur; denn in der That erzeugt die bis zu einem gewissen

Grade geschehene Wiederholung von Akten in uns eine so große Disposition, daß wir ähnliche Akte setzen und wiederholen, ohne daß sie vom inneren Bewußtsein ihrer Existenz begleitet sind, ohne daß wir das Bewußtsein von ihnen haben. So gehen wir oftmals, ohne daß wir daran denken, daß wir gehen; so vollbringen wir auch viele andere Bewegungen und sogar auch Handlungen, die an sich der Moralität unterliegen, ohne daß wir ein ausdrückliches Bewußtsein davon haben, eben weil sie uns sehr zur Gewohnheit geworden sind. Die Energie des Bewußtseins und die Lebhaftigkeit des Gefühls der Aktion pflegen im allgemeinen zur Kraft der Seele im Verhältnisse zu stehen. Daher der Kampf und die gewaltigen Anstrengungen, die wir notwendig machen müssen, um die Bewegungen irgend einer Leidenschaft zu verhindern und zu unterdrücken, wenn wir vermöge einer voraufgehenden Gewohnheit eine große Neigung zur Wiederholung der bestimmten Akte erlangt haben.

Wenn dagegen der Mensch, statt diesen Bewegungen mittels der Überlegung und des Willens zu widerstehen, fortfährt, die Akte zu wiederholen, zu welchen ihn die Leidenschaft hinreißt, die bereits durch die Gewohnheit stark geworden ist, dann wird diese nach und nach immer stärker, und die Neigung zur Wiederholung ähnlicher Handlungen gewinnt nach und nach das Übergewicht über den Willen und die Überlegung. Und was noch besonders zu beachten ist, ist, daß die Lebhaftigkeit des inneren Gefühls dieser Bewegungen immer geringer wird, je nachdem die auf ihre Existenz Einfluß übende Gewohnheit in uns tiefere Wurzeln faßt. Die ersten Entwickelungen der Leidenschaft sind gewöhnlich von einem ziemlich starken Bewußtsein begleitet; mit der Zeit und je mehr die Handlungen sich wiederholen, schwächt sich diese Energie des Bewußtseins immer mehr ab, bis es in gewissen Fällen sogar ganz verschwindet. Das allgemeine Gesetz, das sich in diesem Phänomene zeigt, läßt sich dahin bestimmen, daß die Lebhaftigkeit des Bewußtseins und die Existenz des Gefühles der Handlung im umgekehrten Verhältnisse zur Stärke der Gewohnheit stehen.

Wenden wir nun jetzt diese Analyse und die so eben angedeuteten Gesetze auf jene Phänomene des organischen oder vegetativen Lebens an, die vom Bewußtsein unabhängiger erscheinen und welche die vitalistische Schule als der Aktivität unserer Seele vollständig fremd betrachtet, nämlich auf die Funktionen der Ernährung, Verdauung u. s. w. Einerseits können diese Akte, welche an den Bedingungen

der instinktiven Thatsachen teilnehmen, auch als Gewohnheits-thatsachen betrachtet werden, weil dergleichen Verrichtungen eine Wiederholung von Akten involvieren, die denjenigen, welche sich bei der Ausübung jener Kräfte, die auf eine direkte und sinnfällige Weise dem Bewußtsein unterworfen sind, nicht allein gleichkommen, sondern noch viel höher stehen als diese. Andererseits sind diese Bewegungen die Wirkung und der Ausdruck von Neigungen und Bedürfnissen, die unserer Natur innewohnen und primitive und wesentliche genannt werden können. Es ist klar, daß, je größer die fundamentale Neigung oder das Bedürfnis ist, über welche die Gewohnheit ihren Einfluß ausübt, eine um so geringere Entwickelung der Gewohnheit und eine um so weniger zahlreiche Wiederholung der Akte schon hinreicht, das sie anfangs begleitende innere Gefühl oder Bewußtsein abzuschwächen und zu verdunkeln. Und wenn bei den Akten der Passionen und den äußeren Bewegungen, wie das Sprechen und das Gehen, die sich in unmittelbarer Beziehung zum Bewußtsein und zur Freiheit befinden, keine lange Zeit erforderlich ist, um sich ohne ausdrückliches Bewußtsein vollziehen zu können; mit um wie viel mehr Grund und wie leicht wird dieses der Fall sein, wenn es sich um diese fundamentalen, primitiven und wesentlichen Neigungen oder Bedürfnisse handelt, worauf sich die Funktionen der Ernährung, Verdauung und andere ähnliche beziehen!

Aber noch mehr: zum Unterschiede von den Funktionen der intellektuellen und moralischen Vermögen, wobei eine Wiederholung der Akte erst dann anfängt, wenn die Natur und Persönlichkeit schon einen gewissen Entwickelungsgrad erreicht hat, was erst nach Verlauf von etlichen Jahren der Fall ist, und bei denen die Wiederholung dieser selben Akte nur in mehr oder weniger langen Intervallen stattfindet, beginnen die Lebensfunktionen der ersteren Art mit dem Dasein selbst des Menschen. Und was man durchaus nicht aus dem Gesichte verlieren darf, ist, daß die Wiederholung ihrer Akte jede Stunde, jede Minute, jeden Augenblick geschieht. Es ist darum nicht zu verwundern, daß, wenn der Mensch das ausdrückliche Bewußtsein seiner Handlungen erreicht und sich von seiner Persönlichkeit Rechenschaft giebt, die Aktivität der Seele, unaufhörlich während etlicher Jahre Funktionen verrichtend, die sich auf fundamentale, primitive und wesentliche Bedürfnisse der Natur beziehen, vermöge dieser Bedingungen eine so starke Disposition zur Wiederholung ähnlicher Akte seitens der Organe, die zu diesen Funktionen dienen, hervorgebracht hat, daß jene nicht mehr imstande ist,

von ihrer eigenen Aktivität in betreff dieser Klasse von Lebensfunktionen sich Rechenschaft zu geben.

Also auch auf dem psychologischen und Erfahrungsgebiete das Fundament betrachtet, worauf sich der Vitalismus stützt, um den Animismus des heiligen Thomas zu leugnen und davon abzusehen, fehlt noch viel, daß es so solide und beweisend ist, als man behauptet. Wer die vorstehende Analyse mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, für den wird es nicht schwer sein, zu erkennen, daß es der Natur und den Bedingungen der Gesetze, welche die instinktiven Lebensphänomene beherrschen, sehr wenig entspricht, diese letztere vollständig vom Bewußtsein zu trennen; und vor allem, daß es wenig philosophisch ist, aus dem Bewußtsein das genaue und strenge Maß für den Einfluß und die Aktivität der Seele machen zu wollen. Diese Behauptung ist nicht allein nicht logisch, sondern wir müssen vielmehr in Übereinstimmung mit den erwähnten Thatsachen und Bemerkungen annehmen, daß der Einfluß und die Aktivität unserer Seele viel weiter reicht, als ihr direktes ausdrückliches Bewußtsein.

Wenn diese unsere Bemerkungen schon hinreichen, um die Schwäche und Ohnmacht des Bollwerks der Anhänger des Vitalismus zu erkennen, des einzigen Arguments, das sie zu Gunsten ihres Systems anführen; dann kann man in Wahrheit sagen, daß diese Schwäche und Ohnmacht vollkommen bewiesen ist, wenn wir von den Phänomenen des organischen Lebens zu den des rein intellektuellen Lebens übergehen.

Denn wenn man nur ein wenig über die Phänomene des rein intellektuellen Lebens und die besonderen Bedingungen derselben nachdenkt, ist es gar nicht schwer, uns davon zu überzeugen, daß in uns Manifestationen der intellektuellen Aktivität existieren, von denen wir kein Bewußtsein haben, und daß das Bewußtsein, das wir von einigen Phänomenen des intellektuellen Lebens besitzen, jedenfalls so schwierig und unvollkommen ist, daß diese Phänomene in dieselbe Reihe gestellt werden müßten, in welche die Anhänger des Vitalismus die Phänomene des vegetativen oder organischen Lebens stellen, die sie als unabhängig von der Seele betrachten. Abgesehen von der nicht gänzlich unbegründeten Meinung derjenigen, welche der Seele eine beständige Aktivität oder Aktion zuschreiben, von der wir sicher kein Bewußtsein haben: wer wagt zu behaupten, daß er das Bewußtsein der Menge von Akten sowohl hinsichtlich des Intellekts, als auch hinsichtlich des Willens besitze, welche die Metaphysiker für die Deliberation anführen? Man kann wohl sagen, daß es sich mit diesen Bethäti-

gungen der intellektuellen Aktivität ebenso verhält, wie mit dem, was wir hinsichtlich nicht weniger Funktionen des organischen Lebens angedeutet haben. Diese Akte existieren ganz gewiß und sind Gegenstand unseres Nachdenkens; jedoch der Habitus und die öftere Wiederholung einerseits, und andererseits die schnelle und plötzliche Aufeinanderfolge derselben sind Ursache, daß wir sie gleichsam in einem gemeinsamen und allgemeinen Bewußtsein konfundieren; und bloß durch angestrengtes Nachdenken und unter gewissen Umständen können wir dahin gelangen, ein mehr oder weniger klares und ausdrückliches Bewußtsein von denselben zu erwerben.

Wenn wir uns auf ein anderes Gebiet von intellektuellen Phänomenen begeben und die Mannigfaltigkeit von Systemen und die Verschiedenheit von Meinungen in betreff der Existenz und Natur derselben in Betracht ziehen, dann finden wir einen weiteren Beweis dafür, daß nicht alle Akte und Bethätigungsweisen unserer intellektuellen Aktivität sich unter der Herrschaft des Bewußtseins befinden. Während Einige sagen, die Sensationen kämen von der Seele und seien wirkliche Funktionen derselben, behaupten Andere, daß Gott allein die wahre Ursache der Sensationen sei. Die schottische Schule behauptet, in uns gebe es keine intellektuelle Ideen, während die große Mehrzahl der Philosophen die Existenz derselben annimmt. Von den Anhängern dieser letzteren sagen einige, sie seien vom intellektuellen Akte verschieden; andere dagegen behaupten, sie seien mit der Aktion der Vernunft identisch. Man muß also zugeben, daß nicht alle realen Wirkungen, noch alle Aktionsweisen des intellektuellen Lebens dem Zeugnisse des Selbstbewußtseins unterliegen, denn nur so ist es möglich, diese große Meinungsverschiedenheit hierüber sich zu erklären. Das Selbstbewußtsein zeigt uns hier, daß in uns diese oder jene intellektuellen Phänomene existieren; aber es giebt uns nicht das Wie derselben an. Der Kreis der Aktion im intellektuellen Leben ist also größer als der Kreis des Bewußtseins.

Aber noch mehr: nicht allein die Aktionsweise, sondern auch die Aktion selbst und das intellektuelle Phänomen entgehen oftmals der Wahrnehmung des Selbstbewußtseins. Dieses zeigt uns, daß in uns Sensationen und intellektuelle Erkenntnisse vorhanden sind, daß wir bestimmte Eindrücke von den äußeren Gegenständen empfangen, daß wir über diesen oder jenen Gegenstand nachdenken. Aber dieses nämliche Bewußtsein sagt uns nichts über die innerste Natur dieser Phänomene; es sagt uns nichts über die unergründlichen Wege,

auf welchen der Übergang vom sensitiven Gebiete in das rein intellektuelle Bereich sich vollzieht; es sagt uns nichts über die Existenz und die Bedingungen der ersten Manifestationen des intellektuellen Lebens. Wer kann sich rühmen, daß er das Bewußtsein von den ersten Akten der Vernunft und des Willens besitze? Giebt es jemanden, der uns die erste Bewegung und das ursprüngliche Erwachen seiner Intelligenz angeben und erklären könnte? Es ist also unbestreitbar, daß weder alle Aktionsweisen, noch auch alle Akte und Phänomene des intellektuellen Lebens unter das direkte, ausdrückliche und fühlbare Bereich des Bewußtseins fallen. Also entweder beweist das Argument der Vitalisten nichts, oder man muß auch zwei intelligente Principe annehmen.

Bis hierher haben wir vom Vitalismus in seiner weniger gefährlichen und weniger zu bekämpfenden Bedeutung gesprochen, nämlich von jenem Vitalismus, der eine Lebenskraft, die niedriger ist als die intelligente Seele, annimmt, um die Phänomene der Ernährung sich zu erklären, oder mit anderen Worten: der eine Art von vegetativer, von der vernünftigen verschiedenen Seele annimmt, jedoch ohne eine von der vernünftigen verschiedene sensitive Seele anzunehmen.

Die Vitalisten, die bei der Annahme einer von der vernünftigen Seele verschiedenen Lebenskraft diese letztere nicht allein als das Princip der angegebenen Funktionen, sondern auch als das der Sensibilität betrachten, stellen eine Hypothese auf, die nicht allein ebenso unbegründet ist wie die erstere und dieselben Schwierigkeiten wie jene enthält, sondern wobei auch unmöglich ist, die Einheit des menschlichen Bewußtseins zu erklären. Niemand kann in Zweifel ziehen, wenn er nicht mit dem gesunden Sinne der ganzen Menschheit in Konflikt geraten will, daß unser Bewußtsein sich gleichmäßig auf die intellektuellen wie auf die sensitiven Thätigkeiten erstreckt. Wenn nun das Princip der sensitiven Funktionen eine Lebenskraft oder Lebenssubstanz ist, die von der Substanz, welche das Princip des Gedankens ist, verschieden ist; wie will man dann diese Einheit des menschlichen Bewußtseins erklären und verstehen? Die Erfahrung also und der gesunde Menschenverstand offenbaren uns mit voller Evidenz, daß das denkende Princip und das sensitive Princip beim Menschen in ihrer Substanz identisch sind, weil, wie der heilige Thomas bemerkt, „ein und derselbe Mensch es ist, der wahrnimmt, daß er denkt und empfindet:“ ipse idem homo est, qui percipit, se intelligere et sentire.

Diese einfache Bemerkung liefert uns einen weiteren Beweis von der Wahrheit des von Thomas gelehrten Animismus, und von der Schwäche und Hinfälligkeit des Vitalismus, im allgemeinen und als Negation jenes Animismus genommen. Welche Meinung man über die Natur der sensitiven Seele der Tiere auch annehmen mag; man kann nach gesunder Philosophie nicht leugnen, daß sie sich von der vernünftigen Seele wesentlich unterscheidet. Wenn also ungeachtet dieses Unterschiedes die intelligente Seele des Menschen das Princip der intellektuellen Thätigkeiten ist, ohne daß dieses ein Hindernis ist, daß auch zugleich die sensitiven Funktionen, ähnlich denen, wie sie die Tiere haben, von ihr ausgehen; dann ist gar kein Grund vorhanden, warum sich ihre Aktivität nicht gleichfalls auch auf die übrigen Funktionen des organischen Lebens erstrecken sollte.

Was sollen und werden wir erst sagen, wenn wir den Vitalismus auf dem ontologischen Gebiete prüfen, und wenn wir dieses System a priori untersuchen? Alles, was wir über die substantielle und persönliche Einheit des Menschen als eine von der Union der Seele und des Leibes als substantieller Form desselben unzertrennliche Folgerung gesagt haben; alle Ungereimtheiten und gefährlichen Folgerungen, welche die Leugnung dieser Lehre und die Meinung Plato's und Cartesius' mit sich bringt, welch letztere diese Vereinigung auf die Verbindung des Bewegers mit dem bewegten Dinge reduziert: eine Verbindung, die nur eine einfache Juxtaposition ist, und die der Natur und Persönlichkeit des Menschen eine bloß accidentelle Einheit beläßt; alles dieses berührt auf eine mehr oder minder direkte Weise auch den Vitalismus und setzt sich ihm entgegen. Denn, wir haben es schon ausgesprochen: die moderne Philosophie wird zum Vitalismus durch die Lehren des Cartesianismus hingeführt, der, die sensitive Vitalität der Tiere leugnend, gleichsam die vernünftige Seele aus dem Körper vertrieb, indem er sie auf den Gedanken reduzierte und eine Art Antagonismus zwischen dem Leben der Seele und dem Leben des Körpers durch die Seele aufstellte.

Es ist also unbestreitbar, daß auf dem ontologischen Gebiete und die Frage a priori betrachtet, der Animismus des heiligen Thomas eine ungeheuere Superiorität über den Vitalismus darbietet. Bloß jener hält die substantielle Einheit der menschlichen Natur aufrecht und kann sie auf eine vernünftige und philosophische Weise erklären und die Idee des gesunden Menschenverstandes hinsichtlich ihrer persönlichen Einheit wahren und retten, während der

Vitalismus diese Einheitsweisen zerstört oder doch wenigstens alteriert. Und wenn wir vom sensitiven Vitalismus sprechen, dann kommt zu diesen Ungereimtheiten noch hinzu, daß er die Einheit und Identität des menschlichen Bewußtseins hinsichtlich der intellektuellen und sensitiven Thätigkeiten nicht zu erklären vermag.

Wenn wir also nun bedenken, daß einerseits die Lehre des heiligen Thomas sich auch auf die Beobachtungsphänomene und auf die Thatsachen des Selbstbewußtseins, wie eine solche Thatsache der Einfluß ist, den die Intensität eines Vermögens oder einer Thätigkeit auf die übrigen ausübt, erstreckt; und andererseits, daß das Hauptargument der Vitalisten, aus dem Mangel des Bewußtseins bei einigen Bewegungen und Thätigkeiten des Menschen hergenommen, nicht die Bedeutung und Solidität besitzt, die man ihm hat beilegen wollen: werden wir ganz von selbst zu der folgenden Behauptung geführt, die als eine Schlußfolgerung aus den vorhergehenden Kapiteln angesehen werden kann: Der Animismus des heiligen Thomas hinsichtlich des Menschen steht nicht allein höher als der Vitalismus, **ontologisch** und a priori betrachtet, sondern ist auch diesem vorzuziehen und ist philosophischer als er, wenn wir ihn a posteriori und auf dem Boden der **Erfahrung** und der **psychologischen Beobachtung** betrachten.

Die Anhänger des sensitiven Vitalismus haben aus der Unvergänglichkeit der menschlichen Seele ein Argument zu Gunsten ihrer Meinung schöpfen wollen; denn da die sensitive Seele der Tiere sterblich und vergänglich ist, so müsse es auch die vernünftige sein, wenn sie ihrer Substanz nach zugleich sensitiv wäre.

Wenn man sich an das früher über die Art und Weise Gesagte erinnert, wie die vernünftige Seele die niederen Seelen enthält, wird man leicht die Hinfälligkeit dieses Ratiociniums erkennen. Aber auch von dieser Lehre abgesehen, ist dieses Argument, das übrigens verschiedene konkludente Lösungen zuläßt, schon längst im voraus vom heiligen Lehrer aufgestellt und beantwortet: „Die sensitive Seele," sagt der heilige Thomas,[1] „besitzt nicht die Inkorruptibilität, weil sie sensitiv

---

[1] Sum. theol. P. 1. Quaest. 76. art. 3. ad 1.: Ad primum ergo dicendum, quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva, sed ex hoc quod est intellectiva ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est; quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis; licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest. —

ist, sondern diese Unvergänglichkeit kommt ihr zu, insofern sie eine intelligente Substanz ist. Wenn darum die Seele rein sensitiv ist, ist sie korruptibel; wenn sie aber mit der Sensibilität auch die Intelligenz besitzt, ist sie unvergänglich; denn da die Sensibilität nicht die Ursache der Inkorruption ist, so kann sie auch der intelligenten Substanz nicht die Unvergänglichkeit rauben."

Zwanzigstes Kapitel.

Der moderne Vitalismus, respektive Materialismus und der Animismus des heiligen Thomas.

Der moderne Vitalismus erklärt die das Leben bildenden Phänomene durch Kräfte, welche Qualitäten und Eigentümlichkeiten der organisierten Materie sind, oder durch Lebenskräfte, die das Resultat der Organisation der Materie sind. Von dem Princip ausgehend, daß alle Phänomene des Lebens nicht durch einfache mechanische Bewegungen der Materie erklärt werden können, weist der moderne Vitalismus jedem Vermögen und jedem Organe eine ihren Verrichtungen entsprechende Kraft an, aber ohne ein substantielles, von der Materie verschiedenes und höheres Lebensprincip anzunehmen, sondern nur allein Kräfte, die das Resultat der Organisation sind. Eine Verdauungs-Kraft erklärt die Erscheinungen der Verdauung; eine Sensibilitätskraft, geteilt in verschiedene Kräfte, je nach der Verschiedenheit der Organe und Verrichtungen, erklärt die Geheimnisse des sensitiven Lebens, und so weiter mit den übrigen Manifestationen des Lebens im Menschen, sogar mit Einschluß der Funktionen des intellektuellen Lebens; denn für den modernen Vitalismus sind die Kräfte, welche wir Vernunft und Willen nennen, dasselbe, was die übrigen Kräfte auch sind: nämlich das Ergebnis und eine reine Eigentümlichkeit der Organisation des Stoffes; und ihre Thätigkeiten sind nichts anderes, als bestimmte Bewegungen und Affektionen der Gehirnorgane.

Dieses System, heute auch unter dem Namen „Solidismus" und „Organlehre" bekannt, hat in der Geschichte der Philosophie einen Namen, an den man nicht erst zu erinnern braucht: der offene

Materialismus, der den Hauptinhalt dieser Behauptungen bildet, zeigt hinlänglich, was für einen Namen man diesem Systeme geben muß. Epikur und Lucretius werden gar keine Schwierigkeit machen, den von dieser Schule gelehrten Vitalismus anzunehmen.

Wird es nötig sein, erst zu beweisen, daß der Animismus des heiligen Thomas die radikale Negation des modernen Vitalismus ist? Man braucht nur einen Blick auf die in diesem vierten Buche enthaltenen psychologischen Lehren zu werfen; man braucht sich nur an seine Theorie über die Einheit der Seele beim Menschen zu erinnern, um zu erkennen, daß seine psychologische Theorie einerseits dieser unbestimmten Vielfachheit von Lebenskräften, die der moderne Vitalismus annimmt, entgegen ist und sie verwirft, und andererseits seinen wesentlich materialistischen Lehren einen unübersteiglichen Wall entgegensetzt, indem er aus der Seele eine einfache, geistige, durch sich selbst subsistierende, von jeder Materie, ob organisch oder unorganisch, unabhängige und höhere Substanz macht. Der Intellekt und der Wille sind durchaus nicht Eigentümlichkeiten oder Kräfte der organisierten Materie; sie sind vielmehr ausschließlich der vernünftigen Seele innewohnende Vermögen; und ihre Thätigkeiten sind durchaus nicht reine Gehirnerregungen oder organische Modifikationen; nicht einmal werden sie durch körperliche Organe ausgeübt, da sie von jeder Materie absolut unabhängig sind.

Wenn es auch sicher ist, daß der gemäßigte Vitalismus, den wir im vorigen Kapitel untersucht haben, sich durch bedeutende Differenzen vom modernen Vitalismus unterscheidet; so muß man doch bekennen, daß er von diesem Systeme nicht so weit absteht, als der Animismus des heiligen Thomas hinsichtlich des Menschen. Der gemäßigte Vitalismus, der beim Menschen die Existenz einer geistigen Substanz als Princip der intellektuellen Operationen annimmt, entfernt sich ohne Zweifel von den streng materialistischen Behauptungen und Tendenzen des modernen Vitalismus, ebnet ihm aber doch den Weg und nähert sich ihm dadurch, daß er die Lebensprincipe teilt und vervielfacht, um das menschliche Leben zu erklären, wenn er auch diese Lebensprincipe als von der organisierten Materie verschieden und höher als diese betrachtet.

Stellen wir nur an die Anhänger des gemäßigten Vitalismus die Frage, welches die Natur oder das Wesen dieser zwischen dem Körper und der intelligenten Seele in der Mitte stehenden Lebenskraft sei. Ist sie eine Substanz, oder eine Accidenz? Wenn sie eine Substanz ist,

dann ist sie entweder geistig oder materiell. Wenn man sagt, sie sei geistig; dann ist die Hypothese vollständig unnütz und müßig, weil in diesem Falle die vernünftige Seele das thun könnte, was diese geistige Substanz thut; und das mit um so mehr Grund, als das anscheinende Motiv, beim Menschen diese von der vernünftigen verschiedene Lebenskraft anzunehmen, eben die große Schwierigkeit ist, gewisse Phänomene des organischen Lebens auf dieselbe Substanz zu beziehen, welche das Princip des Gedankens ist, wenn man nicht sagen will, es sei eine intelligente und immaterielle Substanz, sei aber des Bewußtseins ihrer Thätigkeiten beraubt, was so viel hieße, als in die Träumereien und müßigen Übertreibungen der Stahl'schen Meinungen geraten. Wenn man sagt, diese Lebenskraft sei eine materielle Substanz, dann ist sie entweder eine komplete und durch sich selbst zu subsistieren fähige Substanz, oder eine inkomplete Substanz. Es kann nicht gesagt werden, sie sei eine komplete Substanz, weil dieses behaupten hieße, daß die Lebenskraft, oder vielmehr das substantielle Princip der Lebensthätigkeiten, sich nicht vom Körper unterscheide und nicht höher sei als die Materie. Ebensowenig kann man sagen, sie sei eine inkomplete Substanz; denn bei dieser Annahme würde man genötigt sein, die substantiellen Formen der scholastischen Philosophie anzunehmen, welche nichts anderes sind, als inkomplete materielle Substanzen, oder vielmehr substantielle Principien der körperlichen Substanzen, die nicht durch sich und für sich selbst subsistieren können, sondern nur in Vereinigung mit der Materie. Wenn also die Anhänger des gemäßigten Vitalismus diese Art von Substanzen leugnen, dann bleibt ihnen nichts übrig, als diese Lebenskraft als ein Accidenz oder als eine Modifikation des Stoffes zu betrachten. Von hier aus bis zum modernen Vitalismus ist nur Ein Schritt, wenn es überhaupt noch eine solche Entfernung ist; denn ich bin der Meinung, daß die Anhänger dieses Systems sich nicht bedenken werden, anzunehmen und zu sagen, daß die Kräfte, welche der Ursprung der Lebensphänomene sind, Modifikationen des Stoffes sind.

Der Vitalismus also, wie er von seinen Verteidigern gelehrt wird, bereitet, indem er sich vom Animismus des heiligen Thomas hinsichtlich des Menschen trennt, ungeachtet aller seiner Anstrengungen und löblichen Absichten, die Traditionen der spiritualistischen Schule zu bewahren und zu erhalten, dem Systeme der „organischen Lehren“ den Weg und stellt sich auf einen schlüpfrigen Abhang, der ihn mit Gewalt zum modernen Vitalismus hinführt.

Der Animismus des heiligen Thomas also enthält nicht allein die radikale Negation des modernen Vitalismus, in seinen Principien und in seinen materialistischen Behauptungen betrachtet; sondern er ist auch vollständig frei von den gefährlichen Tendenzen und den mehr oder weniger unmittelbaren logischen Beziehungen, die den Schritt vom gemäßigten Vitalismus, den man mit Recht semispiritualistisch nennen könnte, zum Systeme der „organischen Lehren" leicht machen.

Daß der moderne Vitalismus ein wesentlich materialistisches System ist, ist bei allen, die sich mit seinen Tendenzen und Behauptungen befaßt haben, eine allgemein anerkannte Sache. Wenn die Lebenskräfte, das Princip und der Grund der verschiedenen Phänomene und Funktionen des Lebens des Menschen ohne irgend eine Ausnahme, Eigentümlichkeiten der organisierten Materie und das Ergebnis ihrer Organisation sind; dann sind die Geistigkeit und Unsterblichkeit der vernünftigen Seele, sowie die Unabhängigkeit und Superiorität derselben über jede Materie, die man in jeder gesunden Philosophie dem Intellekte und Willen beilegt, nichts als sinnlose Worte. Überdies haben auch die Gründer und Hauptanhänger dieses Systems es sich angelegen sein lassen, hierüber jeden Zweifel zu heben, indem sie den reinen und ausdrücklichen Materialismus lehren. Wir wollen von Bordeu und Bichat absehen, in deren Werken die materialistischen Lehren und Theorien auf eine mehr oder weniger ausdrückliche Weise gelehrt werden; es genügt schon, an die Namen von Brown, Cabanis und Broussais zu erinnern, die Hauptkoryphäen des modernen Vitalismus, um sich von dem Gesagten zu überzeugen. Nach dem ersteren werden alle Lebensthätigkeiten und die Phänomene des organischen Lebens durch den Reiz der organisierten Materie bestimmt; Broussais zufolge bringt das auf verschiedene Weise gereizte Gehirn den Gedanken, das Selbstbewußtsein, die Bestimmungen des Willens hervor; mit einem Worte: die verschiedenen Akte des intellektuellen Lebens sind nichts anderes, als verschiedene Arten von Gehirnaffektion. Die größere oder geringere Feinheit der Gehirnfibern ist es, welche die verschiedenen Zustände der Intelligenz und des Willens bilden und erklären. Nach dem französischen Arzte ist „die Vorstellung das einzige Phänomen der Intelligenz; diese Vorstellung geschieht im Gehirn, ist eine Reizung seiner Substanz". — Dieselbe Lehre wiederholt er dann auch in betreff des Willens und der anderen Zustände des Intellekts: „Ich

sage, daß diese (die intellektuelle Vorstellung) eine besondere Art von Gehirnreiz ist: und ich behaupte, daß die Idee gar nichts anderes sein kann ... Der Wille ist eine Art Gehirnreiz." — Im Einklange mit diesen Principien lehrt Broussais, daß der Gehirnreiz bis zur Erregung gesteigert, den Wahnsinn erzeuge.

Die vorhin gemachten Andeutungen werden genügen, um sich ohne allen Zweifel davon zu überzeugen, daß der moderne Vitalismus, man mag ihn an sich und seinen Hauptbehauptungen nach, oder in seinen zwei Hauptschulen, nämlich der Irritabilität (Erregung), und der Incitabilität (Reizung) betrachten, mit dem reinen Materialismus absolut identisch ist. So sehen wir La Metrie über dem Systeme der Irritabilität das durchaus materialistische Gebäude seines „Maschinenmenschen" aufrichten.

Übrigens haben La Metrie wie auch Broussais und die übrigen Anhänger des materialistischen Vitalismus nichts anderes gethan, als die in den Prämissen ihrer Vorgänger, insbesondere des Bordeu und Bichat, enthaltenen Schlußfolgerungen weiter entwickeln, welch letztere beide als zwei der Hauptrepräsentanten des modernen Vitalismus angesehen werden können.

Es war sehr leicht, in materialistischer Richtung eine Lehre zu entwickeln, in welcher man nicht allein jedem Organe, sondern sogar jedem Nerv eine eigene Sensibilität, einen eigenen Geschmack, ein eigenes, besonderes und vom allgemeinen Leben verschiedenes Leben beilegt. So ist nämlich die Lehre Bordeu's. Ihm zufolge ist jeder Teil des belebten Körpers ein in einem größeren Teile enthaltenes lebendes Wesen (animal in animali), und ist jedes Organ mit einer Art eigenen Lebens versehen. „Die Sekretion oder Absonderung," sagt dieser Arzt,[1]) „reduziert sich auf eine Art Sensation; die Teile, welche eine derartige Sensation erregen können, werden aufgesogen, und die übrigen werden zurückgestoßen. Jede Drüse, jede Saugader hat ihren besonderen Geschmack." —

Und etwas weiter sagt er: „Jeder Nerv besitzt seinen besonderen Geschmack;" und „jede Drüse hat ihr besonderes Gefühl", um hieraus den Schluß zu ziehen, daß jeder Teil ein animal in einem anderen animal sei.[2]) Sein Freund und Zunftgenosse Fouquet läßt die Gesundheit in der Harmonie und Symmetrie „dieser kleinen

---

[1]) Oevres complètes. Tom. I. pag. 163.

[2]) Ibid. S. 164 u. 187.

Leben" bestehen, die jedem einzelnen Organe des Körpers zukommen.

Cuvier hat gewiß recht, wenn er bei Darstellung und Prüfung dieser Lehren sagt: „Man brachte in die Sprache eine Neuerung, welche für lange Zeit aus der Psychologie nicht allein die schwierigste, sondern auch die geheimnisvollste aller Wissenschaften machte. Diese Neuerung bestand in der Verallgemeinerung der Idee der Sensibilität bis zu dem Grade, daß man jeder von Bewegung begleiteten nervösen Mitwirkung diesen Namen beilegte, auch wenn das animal sie durchaus nicht wahrnahm. Darum stellte man organische Sensibilitäten, örtliche Sensibilitäten auf, über welche man sprach, als wenn es sich um die gewöhnliche allgemeine Sensibilität handelte. Diesen Physiologen zufolge fühlt und will der Magen, das Herz, die Gebärmutter; und jedes Organ ist für sich allein eine Art von einem kleinen animal, das mit den Kräften des großen begabt ist." —

Wenn wir von Bordeu zu Bichat übergehen, finden wir ähnliche Lehren in betreff der Grundidee des vitalistischen Systems, da er nach Einteilung des Lebens in animalisches und organisches, an die Stelle der eigenen Sensibilitäten Bordeu's die doppelte Kontraktibilität und die doppelte Sensibilität, oder die Sensibilität des animalischen Lebens und die Sensibilität des organischen Lebens setzt, nämlich „eine insensitive Sensibilität", wie Cuvier mit Recht bemerkt.

Indessen, wenn auch unter dem Gesichtspunkte der Einheit des Lebensprincipes, das uns gegenwärtig beschäftigt, die Theorien Bordeu's und Bichat's ohne Zweifel im Grunde als einander sehr ähnlich angesehen werden können; so treten doch bei letzterem die materialistischen Tendenzen viel stärker hervor. Wir haben schon angedeutet, daß nach der Theorie von Bichat im Menschen zwei Leben existieren, das organische und das animalische Leben. Diese Behauptung für sich allein genommen, würde Bichat bloß unter die Anhänger des doppelten Dynamismus einreihen; sie wird aber wenigstens zu einer semimaterialistischen Lehre, wenn man die Anwendungen bedenkt, die dieser Schriftsteller davon macht.

Denn von der Voraussetzung ausgehend, die Passionen bildeten den moralischen Teil des Menschen und seien mit ihm einerlei, — was hinreichen würde, seine Theorie zu einer semimaterialistischen zu machen — lehrt und behauptet Bichat geradezu, daß die Passionen dem organischen Leben angehörten, welches in seiner Theorie dem

vegetativen Leben gleich ist; und daß alles, was sich auf den Intellekt bezieht, aus dem animalischen Leben hervorgehe. „Alles, was sich auf den Intellekt bezieht,“ sagt unser vitalistischer Philosoph,[1]) „gehört dem animalischen Leben an. . . . Alles, was sich auf die Passionen bezieht, gehört dem organischen Leben an.“ —

Ich weiß nicht, welche von diesen beiden Behauptungen mehr materialistisch ist; was man aber behaupten kann, ist, daß diese beiden Behauptungen mit der Lehre des nämlichen Schriftstellers über die Unterschiede und Beziehungen zwischen den vegetabilischen und animalischen Wesen vollständig harmonieren. Denn wenn er behauptet, das Tier sei nichts anderes als ein mit äußeren Organen versehenes vegetabilisches Wesen — nachdem er bereits gesagt hat, die Funktionen des Intellektes gehörten dem animalischen Leben an — ist er sehr nahe daran, die intellektuellen Vermögen zu Kräften und Eigentümlichkeiten der organisierten Materie zu machen, und so den wesentlichen Unterschied zwischen dem Leben der Tiere und dem des Menschen zu verwischen. Und in der That ist dies die Lehre Bichat's. Vernehmen wir seine Worte: „Es scheint, daß die Pflanze nichts anderes ist als ein Entwurf oder eine Skizze des Tieres; und daß nichts weiter nötig gewesen ist, um dies letztere zu bilden, als diese Skizze mit einem Apparate von äußeren Organen, der die verschiedenen Beziehungen herzustellen vermochte, zu versehen.“

In Übereinstimmung mit dieser Lehre und mit den über seine Theorie gemachten Andeutungen betrachtet Bichat die intellektuellen Thätigkeiten und ihren Unterschied von anderen Funktionen auf eine vollständig materialistische Weise. Nachdem er gesagt hat, daß die größere oder geringere Vollkommenheit des Gesichtes von der mehr oder weniger vollkommenen Konstitution des Organes abhange, fährt er fort: „Wenn eine Aktionsungleichheit in den beiden Hälften des Gehirns vorhanden ist, dann sind die intellektuellen Funktionen in Unordnung. . . . Wenn das Urteil gewöhnlich unrichtig ist und alle Ideen der Bestimmtheit entbehren, sind wir dann nicht darauf hingewiesen zu glauben, daß zwischen den beiden Hälften des Gehirnes keine Harmonie vorhanden sei? Wir sehen schlecht, wenn die Natur keine Gleichheit zwischen den beiden Augen geschaffen hat. Ebenso erkennen und urteilen wir schlecht, wenn die beiden Gehirnhälften von Natur aus ungleich sind: ein bedeutendes Talent, ein gesundes Urteil,

[1]) Physiologische Untersuchungen über das Leben und den Tod. S. 58 u. 61.

setzen bei den beiden Hälften des Gehirnes die vollständigste Harmonie voraus." —

Nach dieser Stelle und nach vielen anderen ähnlichen, die wir anführen könnten, zu urteilen, könnte Gall keinen Grund haben, die Physiologie Bichat's zu verwerfen: was wir nur beiläufig bemerken wollen und zwar zur Bekräftigung dessen, was einige über die Analogie und die Beziehungen, die zwischen der Physiologie Bichat's und der Phrenologie des Philosophen von Tiefenbrunn bestehen, geschrieben haben. Wenn in diesem Stücke etwas den ersteren gegen den letzteren entschuldigen kann; dann ist es dies, daß er nicht wie dieser Zeit genug gehabt hat, der Erfahrung und dem Nachdenken Raum zu gestatten; denn Bichat starb zu früh, um die Erfahrungen und die angestellten Beobachtungen genau zu analysieren und über ihre wissenschaftlichen und moralischen Folgerungen und Anwendungen genug nachdenken zu können.

Wir wollen dieses Kapitel nicht schließen, ohne noch die Aufmerksamkeit auf die Analogie und die mehr oder weniger unmittelbaren Beziehungen zu lenken, die zwischen der von den Anhängern des modernen Vitalismus gelehrten Lehre und jener von Cartesius und im allgemeinen von der Mehrzahl seiner Nachfolger und Anhänger besteht, die sich damit rühmen, daß sie sich von den „eitlen Spitzfindigkeiten und Wortklaubereien der Scholastiker" losgemacht, um den Principien und der Lehre des „großen Denkers" zu folgen. Dieser Punkt wäre einer großen Entwickelung fähig und könnte zu sehr umfangreichen Betrachtungen benutzt werden; allein wir würden uns zu weit von dem uns vorgesteckten Ziele entfernen. Deshalb wollen wir einfach die Aufmerksamkeit des Lesers auf diesen Gegenstand lenken und uns mit einigen flüchtigen Andeutungen begnügen.

Bekanntlich ist die Theorie des Cartesius darauf gerichtet, die ganze menschliche Persönlichkeit allein in der Seele, oder vielmehr im Gedanken bestehen zu lassen, indem er eine fast vollständige Trennung und Unabhängigkeit zwischen der vernünftigen Seele und dem Leibe hinsichtlich der vielfachen Funktionen, die sich beim Menschen zeigen, aufstellt. Eine derartige Betrachtungsweise des Menschen mußte ganz von selbst entweder zur Existenz einer anderen, von der vernünftigen Seele verschiedenen Seele führen, welche das Princip und der Grund der organischen, digestiven, nutritiven &c. Lebensfunktionen sein konnte; oder zur Existenz vieler besonderer, der Materie eines jeden Organs inhärierender Kräfte oder Eigentümlichkeiten führen, wie einige von

den modernen Vitalisten solches annehmen und behaupten. Freilich muß man hierbei von der Inkonsequenz des Cartesius absehen, der die sensitiven Funktionen beim Menschen der Seele allein zuschreibt, während er die nämlichen Funktionen beim Tiere zu einfachen mechanischen Bewegungen macht. Und ist diese Meinung des Cartesius dem Mechanismus Boerhaave's vollständig fremd, und hat sie gar keinen Einfluß darauf ausgeübt?

Wenn wir von Cartesius zu Buffon übergehen, sehen wir, daß dieser Anhänger und Schüler der cartesianischen Philosophie in vielen Punkten ein ganz unverkennbares Vorspiel zu den Lehren Bichat's ist. Wenn Bichat, den wesentlichen primitiven Unterschied zwischen der Pflanze und dem Tiere, und dann selbstverständlich auch zwischen den Tieren und dem Menschen verwischend, sagt, die Pflanze sei eine Skizze des Tieres, und um sie in ein Tier zu verwandeln, genüge es, ihr den Apparat äußerlicher Organe zu verleihen; so hatte auch Buffon seinerseits gesagt, „eine Pflanze sei nichts anderes als ein schlafendes Tier." Der Unterschied dieser Behauptung von der des vitalistischen Arztes ist gewiß nicht sehr groß. Die „zwei Leben", welche Bichat annimmt, werden fast mit den nämlichen Worten auch von Buffon gelehrt, der behauptet, die Funktionen der Sinne könnten nur unter der Bedingung in richtiger Weise realisiert werden, daß in den materiellen Organen, mittels welcher sie sich manifestieren, eine vollkommene Gleichheit herrsche. „Wenn in den zwei Sensationen," sagt er, „welche das Gehör bilden, die eine durch ein Organ aufgenommen wird, das kräftiger und mehr entwickelt ist, dann läßt sie in ihm einen klareren, deutlicheren Eindruck zurück; aber das auf eine ungleiche Weise von einer der beiden Sensationen affizierte Gehirn wird bloß eine unvollkommene Perception haben. Dies ist das, was das falsche Gehör bildet."[1])

Wir könnten diese Parallele zwischen Buffon und Bichat leicht noch weiter verfolgen, ebenso auch den Nachweis, daß, nachdem die Philosophie, durch die cartesianischen Tendenzen fortgerissen, die absolute Einheit des Lebensprincipes beim Menschen aufgab, viele Philosophen und Ärzte schon vor der vollständigen Entwickelung des modernen Vitalismus Lehren aufstellten, die direkt zu diesem Systeme hinführen. Die unbedeutendsten Anzeichen reichten für diese Philosophen und Ärzte schon hin, der Seele eine bestimmte Stelle anzu-

[1]) Sämmtliche Werke. Ausgabe von Flourens. Bd. 2. S. 22.

weisen, wie sie das mit einem Nerv oder einem Eingeweide thun konnten, um die irrtümlichsten und sonderbarsten Ideen hinsichtlich der Akte und Funktionen der menschlichen Seele sich zu bilden. Zur Probe und als Beispiel von vielen, die wir anführen könnten, vernehme man, in welcher Weise sich Van Helmont hierüber ausspricht: „Es ist bekannt," sagt er, „daß die Seele dort sitzt, wo ihre ersten Conceptionen sich bilden, und wo man ihre ersten Bewegungen verspürt. Es ist aber gewiß, daß die ersten heftigen Bewegungen und Erregungen der Seele an der oberen Mündung des Magens verspürt werden; denn wenn jemand eine Trauerbotschaft bekommt, so fühlt er sich an dieser Stelle wie von einem Keulenschlage getroffen, so daß er, auch wenn er mit großem Appetite sich eben an den Tisch setzen wollte, die Lust am Essen und Trinken verliert: was augenscheinlich beweist, daß die Nachricht direkt auf die Stelle fällt, wo der Appetit sitzt, nämlich auf den Magen." —

Es wird schwer halten, sich noch falscher und unpassender über die Seele und ihre Thätigkeiten auszudrücken. Und man darf wohl annehmen, daß die leidenschaftlichen Anhänger des modernen Vitalismus und sogar die erklärten Materialisten keine Schwierigkeit machen werden, diese Sprache und Ideen des Brüssel'schen Arztes zu adoptieren.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Ursprung der menschlichen Seele. Neue Bekämpfung des Pantheismus.

Schriftsteller, die ihrer Gewohnheit gemäß alles mit großem Vorurteil betrachten, was auf die Philosophie des Mittelalters Bezug hat, und besonders diejenigen, welche über die Philosophen jener Zeit ein Urteil fällen, ohne die Werke derselben gründlich studiert zu haben, haben geglaubt und behauptet, der heilige Thomas habe es ausschließlich mit der rationellen Discussion zu thun gehabt und die philosophischen Fragen vorzugsweise rein an sich untersucht und entwickelt; und er habe sich mit denselben in betreff ihrer kritischen und geschichtlichen Seite sehr wenig beschäftigt. Einen der unwiderleglichsten Beweise von der Unrichtigkeit dieser Behauptungen haben wir an den Fragen über den Ursprung der menschlichen Seele. Wenn wir in

seinen Werken die Analyse und die Bekämpfung uns ansehen, die der heilige Lehrer gegen die irrigen Meinungen der alten Philosophie in betreff des Ursprunges der Seele richtet, werden wir uns überzeugen, daß er die Geschichte der Philosophie gründlicher kannte, als man gewöhnlich glaubt. Dort finden sich mit aller möglichen Schärfe und Genauigkeit die Irrtümer Plato's über diesen Punkt und seiner Schüler, ferner der Pythagoräer, des Parmenides, Origenes, der arabischen Philosophen und des David von Dinanto verzeichnet; desgleichen auch die Fundamente, worauf sie gestützt sind, und ihr logischer Ursprung. Ich weiß wohl, daß die kritischen Studien in unseren Tagen große Fortschritte gemacht haben; indessen könnte es nicht schaden, wenn man nebenbei auch wüßte, daß der heilige Thomas hiervon richtigere und vollständigere Kenntnis besaß, als Manche glauben.

Da der größte Teil der eben angedeuteten Irrtümer in Vergessenheit geraten und für die gegenwärtige christliche Philosophie keine Gefahr enthält, gebe ich aus den Schriften des heiligen Lehrers bloß einige Proben jener gründlichen Widerlegung, die auch heute noch ihre volle Wichtigkeit hat; denn sie bezieht sich auf den Pantheismus. Und so wird man sich von neuem von der Wahrheit überzeugen, die ich so oft angedeutet habe, nämlich, daß der heilige Lehrer bei Voraussicht der großen Gefahren, die dieser Hauptirrtum, der sich der neueren Philosophie bemächtigt hat, mit sich bringt, ihn immer ohne Ruhe und Rast und unter allen seinen Erscheinungen bekämpft.

„Es war ein Irrtum gewisser alter Philosophen,[1]) daß Gott in

---

[1]) Sentent. Lib. 2. Dist. 17. Quaest. 1. art. 1.: Respondeo dicendum, quod quorundorum antiquorum Philosophorum error fuit, quod Deus esset de essentia omnium rerum. Ponebant enim omnia esse unum simpliciter, et non differe nisi forte secundum sensum, vel aestimationem, ut Parmenides dixit. Et illos etiam antiquos philosophos secuti sunt quidam moderni, ut David de Dinanto; divisit enim res in partes tres: in corpora, animas et substantias aeternas separatas. Et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit Hylen; primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit Noun vel mentem; primum autem indivisibile in substantiis aeternis; dixit Deum. Et haec tria esse unum et idem; ex quo iterum consequitur, esse omnia per essentiam unum. Verumtamen haec positio et sensui contradicit et a Philosophis sufficienter improbata est.

Alii vero minus errantes dixerunt, Deum esse non quidem essentiam omnium, sed substantiarum intellectivarum, considerantes similitudinem operationis et dignitatem intellectus, et immaterialitatem ejus . . . Sed

der Wesenheit der Dinge sei; denn sie behaupteten, alle Dinge seien eine und dieselbe Substanz und seien nur höchstens nach den Sinnen und dem natürlichen Vorurteile von einander verschieden, wie Parmenides sagte. Diesen alten Philosophen sind einige neuere Häretiker gefolgt, wie David von Dinanto, der die Dinge in drei Klassen teilte: nämlich in Körper, Seelen und ewige getrennte Substanzen. Das erste unteilbare Sein, woraus die Körper sich bilden, nannte er „Hyle"; das erste unteilbare Sein, woraus die Seelen entstehen, nannte er „Nous" oder Intelligenz; und das erste unteilbare Sein im Reiche der ewigen Substanzen nannte er Gott; und behauptet dann, daß diese drei Dinge ein einziges Sein und eine und die nämliche Substanz seien; woraus er dann endlich schloß, daß alle Dinge ein einziges Sein hinsichtlich der Wesenheit seien. Eine derartige Meinung aber findet sich nicht allein im Widerspruche mit den Sinnen, sondern ist auch schon hinlänglich von den Philosophen widerlegt worden.

---

hoc etiam fidei contrariatur et Philosophorum dictis, qui substantias intellectuales in diversis ordinibus constituunt, et intellectum humanum ultimum in ordine omnium intellectualium, inter quos primum ponunt intellectum divinum. Et hunc quidem esse omnino immobilem, et fides tenet et oratio demonstrat. Anima autem humana aliquo modo variabilis est, scilicet secundum virtutem et vitium, et scientiam et ignorantiam. Horum autem omnium errorum et similium unum videtur esse principium et fundamentum, quo destructo nihil probabilitatis remanet. Plures enim antiquorum ex intentionibus intellectus judicium rerum naturalium sumere volunt, unde quaecumque inveniuntur convenire in aliqua intentione intellecta, voluerunt, quod communicarent in una re; et inde ortus est error Parmenidis et Melissi, qui videntes ens praedicari de omnibus, locuti sunt de ente, sicut de una quadam re, ostendentes, ens esse unum et non multa ... Ex hoc etiam producunt plures rationes Avicebronis, in libro Fontis vitae, qui semper unitatem materiae venatur ex aequali communitate praedicationis. Ex hoc etiam derivatur opinio, quae dicit, unam essentiam generis esse in omnibus speciebus, re, et non tantum secundum rationem. Sed hoc fundamentum est valde debile.

Non enim oportet, quod si hoc est homo, et illud homo, eadem sit humanitas numero utriusque, sicut in duobus albis non est eadem albedo numero; sed quod hoc similetur illi in hoc quod habet humanitatem, sicut illud; unde intellectus recipiens humanitatem, non secundum quod est hujus, sed ut quod est humanitas, format intentionem communem omnibus. Et ita etiam non est natura intellectualis, et in Deo, quod sit eadem intellectualitas utriusque per essentiam, per quam eandem essentiam utrumque dicatur ens.

„Andere, die weniger irrten, sagten, Gott wäre freilich nicht die Wesenheit aller Dinge, sondern nur allein der intelligenten Substanzen. Sie wurden durch die Ähnlichkeit der Operation, durch den Adel des Intellekts und seine Immaterialität hierzu verleitet. . . .

„Aber auch dieses ist gegen den Glauben und gegen die Aussprüche der Philosophen, welche die intellektuellen Substanzen in verschiedene Gattungen teilen und den menschlichen Intellekt als den untersten unter den intelligenten Substanzen bezeichnen. Über allen diesen Substanzen der intellektuellen Ordnung steht der göttliche Intellekt, der absolut unveränderlich ist, wie der Glaube und die natürliche Vernunft es beweisen: während der menschliche Intellekt gewissen Arten von Veränderung unterliegt, wie man das bei seinen Veränderungen hinsichtlich der Tugend, des Lasters, der Unwissenheit und der Wissenschaft sehen kann.

„Ein und dasselbe scheint das Princip und Fundament aller dieser und anderer ähnlicher Irrtümer zu sein: ein Fundament, das einmal zerstört, die Vernichtung aller dieser Irrtümer nach sich zieht. Viele von den alten Philosophen wollten über die natürlichen Dinge nach den logischen Begriffen des Intellekts urteilen, so daß ihnen zufolge die Dinge, welche gemäß irgend einer Auffassung des Intellekts übereinstimmten, auch wirklich an sich identisch sind, indem sie die Vorstellungen der Vernunft auf die Wirklichkeit der Dinge übertrugen.

„Hieraus entstand der Irrtum des Parmenides und Melissus', welche, da sie sahen, daß der Begriff des Seins sich von allen Dingen aussagen lasse, vom Sein im allgemeinen wie von einer Realität sprachen und behaupteten, daß das Sein nur eins und nicht vielfach sei. . . .

„Hierauf stützen sich auch die vielen Gründe, die Avicebron anführt, wenn er die Einheit der Materie dadurch beweisen will, daß diese gleichmäßig von allen Dingen ausgesagt werde.

„Hieraus entstand auch die Meinung derjenigen, welche sagen, die Wesenheit der Gattung sei in allen Arten numerisch Eine, und zwar der Wirklichkeit nach, nicht etwa bloß unserer Auffassung nach.

„Indessen, dieses Fundament ist außerordentlich schwach; denn es ist klar, daß man, wenn dieser ein Mensch und jener auch ein Mensch ist, deswegen nicht annehmen darf, die Humanitas oder die Natur der beiden sei numerisch eins, ungefähr in der Art, wie zwei weiße Dinge nicht dieselbe Weiße haben, sondern daß dieser Mensch gleich

ist jenem, insofern er dieselbe menschliche Natur wie er hat. Und hiervon kommt es, daß der Intellekt, wenn er die Humanitas an sich auffaßt, und nicht insofern sie diesem Menschen angehört, einen allen einzelnen Individuen gemeinsamen Begriff bildet. Ebenso, wenn der Begriff der intelligenten Substanz sich bei der menschlichen Seele und bei Gott findet, ist es deshalb nicht notwendig, daß sie eine und dieselbe intellektuelle Substanz haben, und daß, wenn beiden der Begriff des Seins zukommt, deshalb noch nicht zwischen diesen beiden Wesen Identität der Wesenheit vorhanden sein muß.“ —

Die Bemerkung, die der heilige Thomas hier über den Ursprung und das allgemeinste Fundament des Pantheismus macht, verdient sehr beachtet zu werden. Wenn man nur ein wenig nachdenkt, so findet man in der That, daß die hauptsächlichsten pantheistischen Systeme — auch die neuesten Erscheinungen derselben mitgerechnet — ihren mehr oder weniger unmittelbaren und ausschließlichen Ursprung daher haben, daß sie auf eine allgemeine absolute Weise die Vorstellungen oder Ideen der reinen Vernunft auf die Wirklichkeit der Dinge übertragen wollen. Was anderes ist der Pantheismus **Fichte's**, als die Übertragung der subjektiven Ordnung auf die objektive Ordnung, und folglich die absolute Identifizierung des „Ich“ mit dem „Nicht-Ich“ oder der äußeren Welt, um schließlich auf diese Weise zur absoluten Einheit der Substanz zu kommen? Und ist es nicht ebenfalls evident, daß der Pantheismus **Hegel's**, gegründet auf die successive und notwendige Entwickelung der „Idee“, im Grunde nichts anderes ist, als der logische Pantheismus des Parmenides und Melissus'? Mir scheint, daß jeder, der über die Grundlage des Hegel'schen Systems nachgedacht hat, leicht einräumen wird, daß das Sein, das vom Werden zum Sein übergeht, und dessen graduelle und notwendige Entwickelung die Allgemeinheit der Wesen bildet, nicht weit von dem Einen Sein jener Philosophen entfernt ist, und daß die Hegelsche „Idee“ sich dem abstrakten allgemeinen Begriffe des Seins sehr nähert, aus dem die absolute wesentliche Einheit entsteht, die von der metaphysischen Schule von Elea gelehrt wird.

Eine andere nicht weniger beachtenswerte Bemerkung des heiligen Lehrers in der vorhin citierten Stelle ist die, welche sich auf die pantheistischen Tendenzen des übertriebenen Realismus bezieht. Indem er den Ursprung der Meinungen derjenigen angiebt und sie widerlegt, welche, die rationelle Einheit der generischen Wesenheit auf die

Species, von welcher sie ausgesagt wird, übertragend, die reale, absolute Identificierung dieser Species behaupten, indem sie folgerichtig von der Gedankeneinheit zur realen Einheit übergingen, zeigt er sehr klar und deutlich, daß ihm die philosophische Wichtigkeit und Tragweite dieser Fragen über die Natur der Universalien nicht entging. Ich habe es schon angedeutet und die uns gegenwärtig beschäftigende Stelle ist ein Beweis davon: der fernblickenden scharfen Intelligenz des heiligen Thomas konnte es nicht entgehen, daß im Hintergrunde dieser Fragen, die von oberflächlichen Geistern, die ihre Bedeutung und Tragweite nicht zu fassen vermochten, so lächerlich gemacht sind, nämlich hinter dem **Nominalismus** und **Realismus**, eine Frage über Leben oder Tod der Philosophie verborgen lag. Die richtige oder falsche Lösung dieser Fragen mußte notwendigerweise auf eine ganz vorzügliche Weise auf die ganze philosophische Wissenschaft ihren Einfluß üben; denn wenn die nominalistische Lösung logischerweise zum Idealismus führt, findet sich an der Schwelle des **übertriebenen** Realismus der Pantheismus mit allen seinen Konsequenzen.

Vernehmen wir jetzt die gediegene gründliche Widerlegung, die der heilige Thomas gegen den psychologischen Pantheismus richtet, insofern er sich auf die Identität der Seele mit der göttlichen Substanz bezieht. Seine Bekämpfung des psychologischen Pantheismus in seiner zweiten Phase, oder insofern er auf die numerische reale Einheit des menschlichen Intellekts sich bezieht, wollen wir uns für später vorbehalten.

„Aus dem bislang Gesagten ergiebt sich mit vollster Evidenz,[1])

---

[1]) Sum. cont. Gent. Lib. 2. cap. 85.: Ex his etiam patet, animam non esse de substantia Dei. Ostensum est enim supra, divinam substantiam esse aeternam; nec aliquid ejus de novo incipere. Animae autem humanae non fuerunt ante corpora, ut ostensum est; non igitur anima potest esse de substantia divina . . .

Praeterea: Omne illud, ex quo fit aliquid, est in potentia ad id, quod fit ex eo. Substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid, cum sit purus actus, ut supra ostensnm est; impossibile est igitur, quod ex substantia Dei fiat anima, vel quodcumque aliud . . .

Amplius; in anima manifeste apparet variatio secundum scientiam et virtutem et eorum opposita. Deus autem est omnino invariabilis, et per se, et per accidens; non igitur anima potest esse de divina essentia . . .

Item; cum substantia divina sit omnino impartibilis, non potest aliquid substantiae ejus esse anima, nisi sit tota substantia ejus. Substantiam

daß unsere Seele nicht zur göttlichen Wesenheit gehört. Es ist vorhin bewiesen worden, daß die göttliche Substanz ewig ist, und daß nichts an ihr von neuem anfangen könne. Da nun die menschlichen Seelen nicht vor dem Körper existierten, wie wir bewiesen haben, kann die Seele also auch nicht die göttliche Substanz sein. . . .

„Ferner; alles jenes, woraus ein Ding wird, ist in der Potenz zu dem, was aus ihm wird. Da nun die Substanz Gottes sich nicht in der Potenz zu irgend einem Dinge befindet, da sie reiner Art ist; ist es folglich unmöglich, daß die Seele oder irgend ein anderes Ding sich aus der Substanz Gottes bilde. . . . . Bei der Seele erfahren wir offenbar eine Veränderung an Tugend, Wissenschaft und ihren Gegenteilen. Gott ist absolut unveränderlich sowohl substantiell als auch accidentell; es kann darum die Seele nicht ein Teil der göttlichen Substanz sein. . . . . .

„Da die göttliche Substanz absolut unteilbar ist, kann die Seele nur unter der Bedingung zur göttlichen Substanz gehören, daß sie die ganze Substanz Gottes ist. Da aber die göttliche Substanz unmöglich mehr als Eine sein kann, würde also folgen, daß die Seele aller Menschen eine und dieselbe hinsichtlich des Intellekts sei, was aber unmöglich ist, wie früher bewiesen ist. Es ist also die Seele nicht eine Emanation aus der göttlichen Substanz.“ —

Hier wie bei vielen anderen Punkten der Lehre des heiligen Thomas herrscht eine vollständige Harmonie mit der Lehre seines Lehrers Albertus Magnus, der ebenfalls diese Phase des psychologischen Pantheismus bekämpft.

„Es ist eine abscheuliche Häresie,“ sagt dieser,[1]) „wenn behauptet wird, die menschliche Seele gehöre zur göttlichen Wesenheit oder Substanz. . . . Was mit Gott gleichwesentlich ist, ist Gott; es folgt somit aus dieser Behauptung, daß jeder Mensch hinsichtlich seiner Seele Gott ist: was ebenso absurd als gottlos ist.

„Ferner; was mit der göttlichen Wesenheit oder Substanz identisch ist, ist nicht der Veränderung unterworfen und ist unsündhaft; also kann das, was veränderlich ist und sündigen kann, nicht ein Teil der göttlichen Substanz oder mit Gott gleichwesentlich sein. Da nun

---

autem divinam est impossibile esse nisi unam, ut supra ostensum est; sequitur igitur, quod omnium hominum sit tantum anima una quantum ad intellectum, et hoc supra improbatum est; non est igitur anima de substantia divina. —

[1]) Opera. Tom. 19. Tract. 12. Quaest. 71.

aber unsere Seele veränderlich und sündhaft ist, wie wir Alle an uns selbst erfahren, kann sie also nicht eine Emanation aus der göttlichen Wesenheit noch mit Gott gleicher Substanz sein." —

Es würde unnütz sein, wenn wir uns lange dabei aufhalten wollten, alle die Gründe anzuführen, durch welche der heilige Thomas direkt darthut, daß die vernünftige Seele nur allein durch Schöpfung hervorgebracht werde; denn abgesehen davon, daß über seinen Gedanken in diesem Stücke gar kein Zweifel sein kann, würde, um sich hiervon zu überzeugen, die Thatsache hinreichen, daß er alle irrigen Meinungen über den Ursprung der Seele einzeln vornimmt und sie widerlegt: eine Widerlegung, die man in seinen größeren Werken, und besonders in der Summa contra Gentiles einsehen kann.

Einer von diesen Irrtümern, den er sehr lebhaft bekämpft und worauf er weitläufiger eingeht, ist der, welcher den Ursprung der Seele der Samenkraft zuschreibt, und die Entstehung der Seele durch die Zeugung erklären will.

„Es ist lächerlich," sagt er,[1] „zu behaupten, daß eine intelligente Substanz durch die Teilung des Körpers geteilt oder auch durch irgend eine materielle Kraft hervorgebracht werde. Da nun die menschliche Seele eine intelligente Substanz ist, wie früher bewiesen ist; ist es somit absurd, zu sagen, sie werde durch die Teilung des Samenstoffes geteilt, oder sie empfange das Sein von der aktiven Kraft, die in diesem Samenstoffe sitzt. Also kann die Überleitung oder Bewegung des Samenstoffes auf keine Weise der Seele die Existenz verleihen."

„Die vernünftige Seele," sagt er anderswo,[2] „empfängt das

[1] Sum. cont. Gent. Lib. 2. cap. 86: Ridiculum est dicere, aliquam intellectualem substantiam vel per divisionem corporis dividi, vel etiam ab aliqua virtute corporea produci. Sed anima humana est quaedam intellectualis substantia, ut supra (cap. 68) ostensum est. Non igitur potest dici, quod dividatur per divisionem seminis, neque quod producatur in esse a virtute activa quae est in semiue; et sio nullo modo per seminis traductionem anima humana incipit esse.

[2] Opusculum II. (Compendium Theol.) cap. 93: Haec autem ultima et completa forma, scilicet anima rationalis, non educitur in esse a virtute, quae est in semine, sed a superiori agente. Virtus enim quae est in semine, est virtus corporis cujusdam. Anima enim rationalis excedit omnem corporis naturam et virtutem, cum ad ejus intellectualem operationem nullum corpus pertingere possit. Cum igitur nihil agat ultra suam speciem, eo quod agens est nobilius patiente, et faciens facto, impossibile est, quod virtus alicujus corporis producat animam rationalem. —

Sein nicht von der Kraft, die im Samenstoffe sitzt, sondern vielmehr von einem höheren Agens. Die im Samenstoffe sitzende Aktivität ist eine Aktivität, die einem Körper angehört, die vernünftige Seele überragt aber jede körperliche Natur und Aktivität, weil kein Körper fähig ist, zu ihrer intellektuellen Operation zu gelangen. Da es nun nicht möglich ist, daß irgend ein Ding eine Wirkung hervorbringe, die über seine Natur hinausliegt, weil das Agens vorzüglicher als das Patiens und die Ursache höher ist als die Wirkung; ist es folglich unmöglich, daß die aktive Kraft irgend eines Körpers die vernünftige Seele hervorbringe."

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Rückblick auf die psychologische Methode des heiligen Thomas.

Bevor wir zur **Ideologie** übergehen, wollen wir noch einen Rückblick auf den Teil der Psychologie des heiligen Thomas werfen, den wir hier behandelt haben: was uns sehr notwendig scheint, um die ungerechten Vorurteile in betreff der vom heiligen Lehrer in diesem Teile der philosophischen Wissenschaft befolgten Methode zu beseitigen. Unzweifelhaft ist das am tiefsten eingewurzelte und eins der ungerechtesten Vorurteile, die heutigen Tages gegen die Philosophie des heiligen Thomas bestehen, das Vorurteil, das sich auf seine **Methode** bezieht. Kaum findet sich ein Schriftsteller, dessen Urteil über diesen Punkt richtig und mit dem übereinstimmend genannt werden kann, was sich aus den Schriften des Heiligen selbst ergiebt; denn während die Einen seine Lehre unter einem übertriebenen und falschen Gesichtspunkte beurteilen und seine ganze Philosophie zu einem einfachen Kommentar der Traditions- und Offenbarungswahrheiten machen, sie rein demonstrativ nennend, konfundieren und identificieren Andere seine Methode mit dem, was man heutzutage mit dem Namen der „scholastischen Methode" zu bezeichnen pflegt, d. h. mit der rein deduktiven und syllogistischen Methode, und werfen ihr die Fehler und Mängel dieser Methode vor, indem sie annehmen, daß die Erfahrungs- und Beobachtungsmethode mit der philosophischen Methode des heiligen Thomas fast gar nichts zu thun habe.

Und was zu beachten ist: die Irrungen und falschen Urteile über

die Methode des heiligen Thomas gehören nicht allein der Schar der gewöhnlichen Schriftsteller an, die sich erkühnen, über ihn zu urteilen, auch wenn sie seine Werke nicht gründlich studiert haben, die sie auch nicht einmal verstehen, ja vielleicht ohne sie auch nur einmal oberflächlich angesehen zu haben; sondern sie gehören auch Schriftstellern an, die unzweifelhaft seine Werke tüchtig studiert und auch manche Punkte seiner Lehre ganz richtig auseinandergesetzt und beurteilt haben.

Wir haben hiervon ein handgreifliches Beispiel an **Jourdain**, dem man eine ungewöhnliche Kenntnis der philosophischen Lehre des heiligen Thomas gewiß nicht absprechen kann. Denn dieser Mann, der allerdings dem Andenken und dem Namen des heiligen Lehrers Gerechtigkeit widerfahren läßt, indem er die Wahrheit und Gediegenheit seiner Philosophie erkannte und es für notwendig hielt, sie in den wissenschaftlichen Unterricht unserer Jetztzeit wieder aufzunehmen und ihr eine hervorragende Stelle in demselben anzuweisen, hat sich doch nicht auf den wahren Gesichtspunkt hinsichtlich seiner philosophischen Methode zu stellen vermocht. Vernehmen wir seine Worte:[1])

„Wir haben eben auf einen Fehler der scholastischen Methode aufmerksam gemacht; sie enthält aber auch noch ein anderes Hauptgebrechen, das selbst der heilige Thomas nicht vollständig vermied; er würdigt nämlich zu wenig die Beobachtung.

„Die scholastischen Philosophen beobachten nicht: sie argumentieren. So groß ist ihr Vertrauen in der Beweisführung, daß sie sogar bei solchen Gegenständen, bei welchen ein einfacher Blick genügt, um sie zu erkennen, nicht unterlassen, die Formeln des Syllogismus an die Stelle der einfachen Beschreibung der Dinge zu setzen. Es handelt sich z. B. um das Studium der Passionen. Der heilige Thomas, wie wir bereits gesehen haben, reduziert dieses wie auch jedes andere Erfahrungsstudium beständig auf eine gewisse Anzahl von Quästionen, gerade als wenn es sich um die abstrusesten Gegenstände der Metaphysik handelte.

„Und doch, wenn wir von der Offenbarung absehen: haben wir wohl ein anderes Mittel als die Beobachtung, um Aufschlüsse über das Universum und seinen Urheber zu bekommen? Muß man nicht sich selbst studieren, und über die Thatsachen der moralischen und physischen Welt nachdenken, damit die Vernunft zu Begriffen gelangt, die außerhalb des Bereiches der Erfahrung liegen? Es scheint

---

[1]) Philosophie des h. Thomas. Buch 3. Kap. 2.

diese Wahrheit dem heiligen Thomas nicht entgangen zu sein; ja er scheint sogar geneigt zu sein, sie zu übertreiben, weil er die sensitiven Thatsachen nicht allein als Ausgangspunkt, sondern auch als das Princip der menschlichen Erkenntnis betrachtet. Wir glauben deswegen bedauern zu sollen, daß der heilige Lehrer diese Methode nicht öfter angewandt hat, deren metaphysische Grundlage nach meinem Dafürhalten in seiner Philosophie vorhanden ist. Wenn man nur selten, nur so zufällig, auf diese Methode rekurriert, und sie dabei noch unter den Formeln der syllogistischen Argumentation verbirgt: heißt das nicht die Gesetze des menschlichen Geistes und die Bedingungen des wissenschaftlichen Fortschrittes wieder der Vergessenheit übergeben, nachdem man diese Gesetze bereits ausgesprochen hatte?" —

Wenn man eine solche Stelle liest, ist man geneigt zu glauben, der Verfasser habe sich beim Niederschreiben derselben von der Furcht leiten lassen, die seiner eigenen Erklärung zufolge ihn zuweilen beschlich, es möchte sein Werk, worin er „den wissenschaftlichen Wert der Werke des heiligen Thomas" untersuchen wollte, als eine verfehlte Arbeit betrachtet werden und nicht den gehörigen Anklang beim Publikum finden. Fast sollte man glauben, er habe, da er bei den Hauptpunkten das Verdienst und die Erhabenheit der Philosophie des heiligen Thomas anzuerkennen gezwungen war, bei der **Methode** wieder gut machen wollen, was er dort etwa gesündigt; und zwar in der Absicht, um seinem Werke eine günstige Aufnahme zu verschaffen: auf diese Weise dem litterarischen Geschmacke unserer Zeit Rechnung tragend, der, wenn er auch auf dem richtigen Wege schon viel vorangeschritten ist, sich doch noch nicht vollständig von den albernen Vorurteilen gegen die erhabene und christliche Philosophie des heiligen Lehrers, welche sie dem Cartesianismus und der Philosophie des Unglaubens zu verdanken hat, losgemacht hat. Nur so läßt es sich erklären, daß ein Mann, der ohne Zweifel viel Zeit und Mühe auf das Studium der philosophischen Lehre des heiligen Thomas verwandt hat, von ihm hat behaupten können, er habe „die Gesetze des menschlichen Geistes und die Bedingungen des wissenschaftlichen Fortschrittes außer Acht gelassen". Der heilige Thomas, der nach dem Urteile der hervorragendsten und sachkundigsten Schriftsteller, auch unserer Zeit, einer der größten Repräsentanten des menschlichen Wissens ist; der Mann, von dem der unsterbliche Balmes mit so viel Wahrheit und Recht sagen konnte, daß er den Fort-

schritt der Wissenschaften für zwei bis drei Jahrhunderte bewirkt habe: sollte die Gesetze des menschlichen Geistes außer Acht gelassen und die Bedingungen des wissenschaftlichen Fortschrittes verkannt haben!!

Übrigens ist die beste Antwort, die man hierauf geben kann, der nochmalige Hinblick und Rückblick auf den Teil seiner Psychologie, den wir jetzt durchgemacht haben. Vom letzten Kapitel über den Ursprung der Seele angefangen bis zu den ersten Kapiteln über die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele: in allen findet sich an Seite der deduktiven Methode und neben dem ontologischen Beweisverfahren und den ontologischen Thatsachen auch die experimentelle Methode, das aposteriorische Beweisverfahren und die genaue Beobachtung der inneren Phänomene. Nehmen wir z. B. den Ursprung der Seele. Der Übergang vom Guten zum Bösen, von der Tugend zum Laster, von der Unwissenheit zum Wissen, und umgekehrt, was innere Erfahrung und Beobachtung uns beim „Ich" offenbaren, bildet für den heiligen Thomas eines der gewichtigsten Argumente gegen den psychologischen Pantheismus, der unsere Seele mit der göttlichen Substanz verwechseln und identificieren will. Nehmen wir ferner die Einheit des Lebensprincips beim Menschen und die Prüfung des Vitalismus der Platoniker. — Der heilige Thomas weist, um diese Einheit darzuthun, hier gerade auf eines der vom Selbstbewußtsein bezeugten Phänomene hin, nämlich, auf die relative Schwäche bei einigen Lebenskräften und Lebensthätigkeiten infolge der aktuellen Kraftäußerung anderer Kräfte und Operationen, und bedient sich alsdann der Einheit und Identität des menschlichen Bewußtseins, um den Vitalismus zu widerlegen. Nehmen wir ferner die Geistigkeit, Einfachheit und Unsterblichkeit unserer Seele. — Wir verweisen hier auf die Kapitel, in welchen wir seine Lehre mitgeteilt haben. Man lese sie aufmerksam, und man wird sehen, daß der größte Teil seiner Beweise auf die Beobachtung der inneren Phänomene und besonders auf die Bedingungen gestützt ist, unter welchen sie uns im Selbstbewußtsein und beim Nachdenken über die intellektuellen Thätigkeiten gegenübertreten. Man kann sagen, daß die große Mehrzahl seiner konkludenten Demonstrationen über diese wichtigsten Probleme der Philosophie nichts anderes sind, als die wissenschaftliche Entwickelung irgend einer Thatsache des Selbstbewußtseins. Und vergesse man nicht, wie wir schon darauf aufmerksam gemacht haben, daß es uns nicht vergönnt gewesen ist, seine ganze Lehre über den von

uns besprochenen psychologischen Teil auseinander zu setzen und mitzuteilen; die Besorgnis vor der übermäßig starken Anwachsung unseres Werkes hat uns viele zu dieser experimentellen Gattung gehörende Beweise, und nicht wenige psychologische Beobachtungen auszulassen genötigt.

Wenn man hierauf seinen Blick auf die **Ideologie**, die wir im nächsten Bande auseinander setzen wollen, richten will, wird man ebenfalls finden, daß der heilige Lehrer sehr häufig seine Zuflucht zum Selbstbewußtsein und zur Erfahrungsmethode nimmt. Und heißt dieses „nur selten und nur so zufällig" auf die Beobachtungsmethode rekurrieren, wie der französische Schriftsteller sagt? Kann man mit Grund und Recht vom heiligen Thomas sagen, er vernachlässige die experimentelle Methode, wenn man gerade hieraus die Veranlassung genommen hat, seine psychologischen und ideologischen Lehren des Sensualismus anzuklagen?

In der That haben Einige seinen Lehren diese Tendenz zum Sensualismus beigelegt, weil man in denselben findet, das die Sinneswahrnehmung der Ausganspunkt unserer Erkenntnis sei, und daß unsere Intelligenz sich der sinnlichen Dinge bediene, um zur Erkenntnis der nichtsinnlichen und der rein intellektuellen Dinge zu gelangen. Es ist gewiß, daß eine derartige Beurteilung durchaus falsch ist, wie wir später sehen werden, und daß sie nur eine Frucht einer durchaus oberflächlichen Kenntnis der Philosophie des heiligen Thomas und seiner wahren Theorie über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis ist; aber auf jeden Fall beweist dieses wenigstens, daß seine Philosophie sehr weit davon entfernt ist, eine rein abstrakte Philosophie zu sein, eine Philosophie mit ausschließlich deduktivem Beweisverfahren; und daß sie die Erfahrungsmethode und die psychologische Beobachtung nicht mißkennt und außer Acht läßt.

Man braucht nur über die Fundamente selbst ein wenig nachzudenken, auf welche Jourdain sich stützt, um dem heiligen Thomas das Verdienst, die Beobachtung eine genügende Rolle spielen zu lassen, abzusprechen, um die volle Ungerechtigkeit eines solchen Urteils sofort zu erkennen. „Der heilige Thomas," sagt er uns, „reduziert das Studium der Passionen, die unzweifelhaft zur Klasse der Erfahrungsthatsachen gehören, auf eine gewisse Anzahl von Quästionen, gerade als wenn es sich um die abstrusesten Gegenstände der Metaphysik handelte."

Wenn der französische Schriftsteller irgend einen anderen Punkt seiner Lehre ausgewählt hätte, würde er seiner Behauptung vielleicht einen größeren Schein von Wahrheit haben geben können; aber sie auf den Traktat über die Passionen stützen wollen, da dieser gerade einer derjenigen ist, die ungeheuer oft die Anwendung der Beobachtungsmethode gestatten, heißt ungemein leichtfertig urteilen. Man lese nur diesen Traktat; man lese in der Summa Theologica; man lese in seinen Traktaten über die Ethik; und man wird sehen, daß gerade diese Traktate es sind, die voll von experimentellen Beobachtungen aller Art sind. Die moralischen Thatsachen, die Thatsachen des Selbstbewußtseins, die Phänomene der äußeren Sensibilität, die Bethätigungen dieser Sensibilität, die Bedingungen und Unterschiede der verschiedenen Lebensthätigkeiten des Menschen, die inneren und äußeren Wirkungen der Leidenschaften: Alles findet sich hier verzeichnet und entwickelt; aller dieser Dinge bedient sich der heilige Lehrer, um zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Passionen und alles dessen, was sich auf dieselben bezieht, zu gelangen. Mit viel Grund und Recht sagt der eminente spanische Schriftsteller Balmes, der unsterbliche Verfasser des „Protestantismus", wo er von den Traktaten des heiligen Thomas über die Tugenden und Laster im allgemeinen und im besonderen handelt: „Man kann alle Schriftsteller, die auf ihn gefolgt sind, herausfordern, uns eine einzige Idee von irgend einer Bedeutung anzugeben, die nicht hier (bei Thomas) entwickelt oder wenigstens angedeutet wäre." —

Die Schuld an dem Irrtume, in welchen der französische Schriftsteller verfiel, besteht darin, daß er die materiellen und accidentellen Bedingungen der Methode und die Klassifikation der Gegenstände mit der Methode selbst und ihren wesentlichen Bedingungen verwechselte. Der heilige Thomas reduziert das Studium der Passionen auf eine gewisse Anzahl von Quästionen; aber folgt hieraus, daß er bei diesem Studium sich nicht der Beobachtung und Erfahrung bediene? Ist vielleicht die ordnungsmäßige Verteilung des Stoffes in Quästionen und Artikel mit dem Gebrauche der experimentellen Methode unverträglich? Den Stoff richtig klassifizieren, ordnen, einteilen, ist etwas ganz anderes, als die Beobachtung der Phänomene anwenden, sich der Erfahrung bedienen, um zur Wahrheit und zur wissenschaftlichen Erkenntnis derselben zu gelangen. Es ist also sehr wenig logisch und grenzt ans Lächerliche, wenn man behauptet, der Traktat über die

Passionen gewähre der Beobachtung nicht hinlänglich Raum, weil er auf eine gewisse Anzahl von Quästionen verteilt sei, als wenn es sich um die abstrusesten Gegenstände der Metaphysik handelte.

„Und doch," so fährt Jourdain fort, „wenn wir von der Offenbarung absehen, haben wir dann noch ein anderes Mittel als die Beobachtung, um zu einem richtigen Begriffe über das Universum und seinen Urheber zu gelangen?" — Kann man diese Worte vielleicht gegen die Methode des heiligen Thomas richten? Wir wollen sehen. Es stellt sich der heilige Lehrer in der Summa Theologica[1]) die Frage über das Dasein Gottes, und antwortet: Respondeo dicendum, quod Deum esse quinque viis probari potest.

Prima autem, et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo, etc.

Secunda via, est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus etc.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario. Invenimus enim in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi etc.

Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis hujusmodi etc.

[1]) 1. P. Quaest. 2. art. 3: Daß ein Gott ist, kann durch fünf Beweise demonstriert werden.

Der erste und hauptsächlichste Beweis wird von der Bewegung genommen. Es ist nämlich gewiß und die Sinne bezeugen es, daß etwas in der Welt bewegt wird u. s. w.

Der zweite Beweis wird hergenommen aus der Notwendigkeit einer ersten Ursache. Denn wir sehen bei den sinnfälligen Dingen u. s. w.

Der dritte Beweis wird genommen aus dem Zufälligen und Notwendigen. Wir sehen nämlich in der Welt zufällige Dinge, die sein und auch nicht sein können, weil sie entstehen und wieder vergehen u. s. w.

Der vierte Beweis wird genommen von den verschiedenen Graden der Wesen. Wir finden nämlich in der Welt Dinge, die mehr oder weniger gut, mehr oder weniger wahr, mehr oder weniger vollkommen sind u. s. w.

Der fünfte Beweis wird hergenommen aus der Regierung der Welt. Wir sehen nämlich, daß einige Wesen, die der Erkenntnis ermangeln, nämlich die Naturkörper, nach einem Ziele streben u. s. w.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum: Videmus enim, quod aliqua quae cognitione carent, scilicet, corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur etc.

Wir sehen somit, daß die fünf Beweise, womit der heilige Thomas das Dasein Gottes beweist, alle ohne Ausnahme auf irgend eine sinnfällige Thatsache gestützt sind. Die Erfahrung ist bei allen ein notwendiges fundamentales Element für die Demonstration; und man kann sagen, sie sind nichts anderes, als die wissenschaftliche Entwickelung eines Phänomens der sinnlichen Erfahrung in Verbindung mit irgend einem ontologischen und rationellen Elemente. Läßt sich noch eine weitere und vollständigere und zugleich auch wissenschaftlichere Anwendung von der Erfahrungsmethode machen? Welchen Wert hat diesem gegenüber die nichtssagende Bemerkung Jourdain's, wenn er meint, der heilige Thomas kenne nicht, oder habe wenigstens in seinen Werken nicht praktisch gezeigt, daß er die Wichtigkeit der Erfahrung erkenne, und daß die Beobachtung der einzige Weg sei, um sichere Aufschlüsse über das Universum und seinen Urheber zu bekommen? Wagt er es jetzt noch zu behaupten, daß er nur selten und nur so zufällig auf die Beobachtung rekurriere?

Man wird uns vielleicht antworten, der heilige Thomas wende nicht so beständig und ausschließlich die psychologische Erfahrungsmethode an wie Cartesius. Das gestehen wir ganz gerne zu; denn der heilige Thomas, der bei Anwendung dieser Methode uns nicht die Ohren taub macht, wie Cartesius thut, der immerfort die Aufmerksamkeit der Leser auf die Vorteile seiner Methode und auf die Anwendung, die er davon macht, lenkt, wendet diese Methode an, je nachdem die Bedingungen des Gegenstandes, den er gerade behandelt, es erlauben und fordern, aber ohne damit bei jedem Schritte Allarm zu schlagen, wie der französische Schriftsteller thut.

Auch ist bei Thomas die Anwendung dieser Methode nicht so beständig wiederkehrend; aber dies will nur sagen, daß die philosophische Methode des heiligen Thomas nicht so systematisch und ausschließlich wie die des Cartesius ist, und daß der heilige Lehrer kein Anhänger des übertriebenen Psychologismus ist, zu welchem die cartesianische Philosophie hinneigt. Der heilige Thomas nimmt wie Cartesius die natürliche Evidenz als Hauptbasis der wissenschaftlichen Gewißheit an, aber ohne sie zu beschränken — wie dieser es thut — auf ein individuelles Faktum, auf die Existenz des Ge-

denkens und des „Ich"; er dehnt sie vielmehr auch aus auf die ersten Principien der Vernunft, und behauptet von ihr die Notwendigkeit und Allgemeinheit, die sich in den ewigen Wahrheiten finden; eine Bedingung, ohne welche sie weder zur Basis dienen, noch die wahre Wissenschaft bilden kann. Neben die unmittelbare natürliche Evidenz, das Hauptelement der menschlischen Wissenschaft, stellt der heilige Thomas auch das empirische Element der sinnlichen Erfahrung und der psychologischen Beobachtung; ebenso wenig vergißt er den natürlichen Instinkt und die Wahrheiten des Selbstbewußtseins.

Darum ist auch die philosophische Methode des heiligen Thomas viel vollständiger als die des Cartesius; auch ist sie nicht so exklusiv und systematisch wie die cartesianische; sie ist nicht der übertriebene Psychologismus des Cartesius; sie ist auch nicht der Ontologismus des Plato, Malebranche, Gioberti: sie ist eine psychologische und ontologische Methode zugleich, induktiv und deduktiv, apriorisch und aposteriorisch, empirisch und rationell; indessen läßt er jedes dieser Elemente vorherrschen, je nachdem die Natur und die eigentümlichen Bedingungen einer jeden Wissenschaft es erfordern. Dieses kann jeder beobachten, der seine verschiedenen philosophischen Abhandlungen durchgehen will. In dem Traktate „De Ente et Essentia" z. B. wendet der heilige Lehrer fast beständig die deduktive und apriorische Methode an, ohne indessen von den sinnlichen Thatsachen und Wahrnehmungen vollständig abzusehen. Dieselbe Methode prädominiert auch in seiner Ontologie, aber ohne von der experimentellen Methode gänzlich Abstand zu nehmen, je nachdem es jeder einzelne Gegenstand verlangt. In der Psychologie, Theodicee und Moral wendet der heilige Lehrer abwechselnd das rationelle und das empirische Element an; benützt einmal die apriorischen Ratiocinien und dann wieder die aposteriorische Methode; kurz: er kombiniert die experimentelle und psychologische Methode mit der ontologischen und deduktiven, indem er die größere oder geringere Verwandtschaft einer jeden dieser Methoden mit den verschiedenen Fragen, welche diese Wissenschaften umfassen, berücksichtigt.

Welche von diesen philosophischen Methoden ist vernünftiger und paßt besser zu der Mannigfaltigkeit und zu den Bedingungen der menschlichen Wissenschaft? Überlassen wir die Antwort der Vernunft und dem gesunden Sinne; wir wollen nur zum Schlusse noch die Worte des Abbé Maret hersetzen, eines Schriftstellers, der in dieser

Sache gewiß unverdächtig ist, da er für Cartesius übermäßig eingenommen ist, und der nicht hat umhin können, anzuerkennen, daß die Methode des Cartesius die eben angedeuteten Fehler und Gebrechen wirklich enthalte:

„Angenommen,[1]) daß die Unmöglichkeit zu zweifeln, oder die unmittelbare Evidenz, sich noch auf mehr Dinge als auf den Gedanken erstrecke, dann kann man sagen, daß die Basis der cartesianischen Philosophie, wenn auch sehr solide, doch übermäßig enge ist. Auch muß anerkannt werden, daß das Element des natürlichen Glaubens in der cartesianischen Analyse fast gar nicht vorkommt; und doch hat es seine große Bedeutung bei der menschlichen Erkenntnis. Ferner; obwohl die cartesianische Evidenz nichts anderes ist als das Licht der allgemeinen Wahrheit, nimmt bei Cartesius diese Evidenz gleichwohl den Anschein und die Formen einer individuellen Thatsache an, und ihr notwendiger und allgemeiner Charakter tritt nicht genug hervor. Hier ist etwas mehr als eine Lücke; es ist eine wirkliche Gefahr vorhanden, die bereits der große Geist Bossuet's erkannt und gewürdigt hat. Der Mißbrauch ist leicht.“ —

[1]) Philosophie et Réligion. Tom. 1. Lect. 6.

Inhaltsverzeichnis des zweiten Bandes.

Drittes Buch.

Kosmologie.

Seite

Erstes Kapitel.

Realer Unterschied zwischen der Welt und Gott.

Zweites Kapitel.

Allgemeinheit des Pantheismus, oder historische Skizze dieses Systems. Der Pantheismus im Altertum.

Drittes Kapitel.

Fortsetzung: Der Pantheismus im Mittelalter.

Viertes Kapitel.

Der Pantheismus in der neueren Zeit.

Seite

Elftes Kapitel.

Der Optimismus und die Theorie des heiligen Thomas.

Zwölftes Kapitel.

Meinung Maret's über den Optimismus.

Dreizehntes Kapitel.

Die Kosmogonie des Moses, die moderne Geologie und der heilige Thomas.

Seite

Viertes Buch.

Psychologie.

Erstes Kapitel.

Vorläufige Bemerkungen: die Induktion und die empirische Methode in der Psychologie.

Zweites Kapitel.

Übertreibung der empirischen Methode. Die Methode des heiligen Thomas in der Psychologie

Drittes Kapitel.

Die Geistigkeit und Einfachheit der vernünftigen Seele.

Viertes Kapitel.

Fortsetzung: Absolute Immaterialität der menschlichen Seele.

Seite

Siebentes Kapitel.

Fortsetzung: Der heilige Thomas und der Traditionalismus in seinen Folgerungen und Tendenzen.

Achtes Kapitel.

Fortsetzung: Vergleichende Übersicht der Behauptungen und Tendenzen der traditionalistischen Schule und der Lehre des heiligen Thomas.

Neuntes Kapitel.

Zehntes Kapitel.

Seite

Elftes Kapitel.

Gediegenheit und weitere Anwendungen der in den vorigen Kapiteln auseinandergesetzten Lehre.

Zwölftes Kapitel.

Unabhängigkeit der Seele als intelligenten Wesens von der Materie.

Seite

Dreizehntes Kapitel.

Ob die Seele an einer bestimmten Stelle des Körpers sich befindet.

Vierzehntes Kapitel.

Die moderne Phrenologie und der heilige Thomas

Fünfzehntes Kapitel.

Weitere Prüfung der Phrenologie in ihren Verhältnissen zur Lehre des heiligen Thomas.

Sechzehntes Kapitel.

Ob die Phrenologie in der Philosophie des heiligen Thomas möglich ist.

Siebzehntes Kapitel.

Einheit des Lebensprincips im Menschen.

Achtzehntes Kapitel.

Die Theorie Stahl's und die Lehre des heiligen Thomas.

Neunzehntes Kapitel.

Der Vitalismus und die psychologische Theorie des heiligen Thomas.

Zwanzigstes Kapitel.

Der moderne Vitalismus, respektive Materialismus und der Animismus des heiligen Thomas.

Seite

Einundzwanzigstes Kapitel.

Ursprung der menschlichen Seele. Neue Bekämpfung des Pantheismus.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Rückblick auf die psychologische Methode des heiligen Thomas.







